



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>





Class 7068.57.

417







# Griechische Götterlehre

von

J. G. ~~Welcher~~.

---

Zweiter Band.

---

---

Göttingen.  
Verlag der Dieterichschen Buchhandlung.  
1860.

Class 7068.57  
~~12283.29~~

HARVARD COLLEGE LIBRARY

1861, Nov. 15.

Gray Fund.

Bd. II. \$2.95

---

Göttingen,  
Druck der Dieterichschen Univ.-Buchdruckerei.  
(W. Fr. Rastner.)

---

7037  
41.172  
7

# I n h a l t

## Zweiter Zeitraum.

### Einleitung.

<p>1. Orakel . . . . . S. 8</p> <p>2. Dreifache Theologie . . . . . — 30</p> <p>3. Staatsreligion . . . . . — 31</p> <p style="padding-left: 20px;">Einige besondere politische Einwirkungen auf die Mythologie . . . . . — 42</p> <p style="padding-left: 20px;">Grober Mißverstand der mythologischen Staats- religion . . . . . — 45</p> <p>4. Gottesdienst . . . . . — 50</p>	<p>5. Poesie . . . . . S. 63</p> <p style="padding-left: 20px;">Homer . . . . . — 68</p> <p style="padding-left: 20px;">Hesiod . . . . . — 80</p> <p style="padding-left: 20px;">Die Tyrrier. Musik. Tanz. — 82</p> <p style="padding-left: 20px;">Die Tragiker . . . . . — 86</p> <p style="padding-left: 20px;">Aristophanes . . . . . — 94</p> <p>6. Bildende Kunst . . . . . — 101</p> <p>7. Religiöser Aberglaube . . . . . — 127</p> <p>8. Zauberei . . . . . — 146</p> <p>9. Reden über Götter und Helden . . . . . — 157</p>
---	--

### Die Götter.

<p>10. Die Zwölfgötter . . . . . S. 163</p> <p>11. Zeus der Allerhöchste . . . . . — 178</p> <p>12. Einzelne Bezüge des Zeus — 193</p> <p>13. Rhea und das Zeuskind oder der Kretische, Kreta- geborne Zeus . . . . . — 216</p> <p style="padding-left: 20px;">Ein Kretischer Zeus <i>Falxarós</i> . . . . . — 244</p> <p>14. Der Prometheus des Aeschylus . . . . . — 246</p> <p>15. Athena . . . . . — 278</p> <p>16. Hera . . . . . — 316</p> <p>17. Apollon. Leto . . . . . — 337</p> <p>18. Artemis die Letoide . . . . . — 385</p>	<p>19. Die dreigestaltete Hekate S. 404</p> <p>20. Dioskuren . . . . . — 416</p> <p>21. Das Samothrakische Ka- birenpaar mit den Dios- kuren vermischt. Ana- kles, Anaktos . . . . . — 429</p> <p>22. Hermes . . . . . — 435</p> <p>23. Demeter. 1) als Feld- und Saatgöttin. Erioptolemos — 467</p> <p style="padding-left: 20px;">2) Die Entführung der Tochter 474. 3) Hades und Persephone als Un- terweltsgötter. Zeus Chthonios und Demeter</p>
--	---

482. 4) Demeter Thes-  
mophoros 495. 5) De-  
meter und Kore in Eleu-  
sis, die Göttinnen besse-  
rer Hoffnung im Tode  
511. Verbreitung der  
Eleusinen 554. Philo-  
sophie und Glaube 561.  
Dauerhaftigkeit des Cults  
von Eleusis 566.
24. Dionysos . . . . S. 571  
Der Sohn der Semele,  
Dithyrambos 579. Dio-  
nyssos und Ariadne 589.  
Symbole 597. Beinam-  
en und Bezüge zu an-  
dern Göttern 603. Ab-  
bildungen 614. Vorder-  
asiatischer Einfluß 618.  
Dionysos in Indien 624.  
Dionysos mannweiblich  
628. Dionysos im Tode,
- Echthonios, Zagreus,  
Iacchos 629. Die Feste  
643. Mißbrauch 650.
25. Pan . . . . . S. 653
26. Poseidon und Amphitrite— 671  
Amphitrite 681. Der Po-  
seidon des Landes 682.
27. Hephästos . . . . . — 686
28. Hestia . . . . . — 691
29. Aphrodite . . . . . — 699
30. Eros . . . . . — 721
31. Ares . . . . . — 728
32. Asklepios. Hygiea . . — 732
33. Herakles . . . . . — 749  
Herakles als sterblicher  
Heros . . . . . — 752  
Herakles unter den Göt-  
tern . . . . . — 781
34. Tyche . . . . . — 799  
Berichtigung. Der Des-  
phische Schlangendrei-  
fuß in Konstantinopel — 811



# Griechische Götterlehre.

---

**Zweiter Zeitraum.**



# E i n l e i t u n g.

---



Der Standpunkt des ersten Theils war am Anfang der Entwicklungen, der des zweiten ist im Allgemeinen in der Mitte des Entwickelten genommen. Wenn es für die Anfänge und die erste Entfaltung der Mythologie besonders darauf ankommt, Zustände worüber wenige Fingerzeige gegeben sind, aus allgemeiner und vergleichender Kenntniß zu ergründen, so kann für die nachherige Zeit das historische Studium aus einer fast verwirrenden Menge von Angaben Nahrung schöpfen, um die Bedeutung der Götter und die religiöse Bildung im Zusammenhang mit allem Uebrigen richtig zu würdigen. Viele Mißverständnisse und große Unklarheit müssen daraus entstehen wenn die mythologischen und gottesdienstlichen Vorkommnisse getrennt von der politischen Geschichte, der Litteratur und den Künsten, ohne Rücksicht auf die zusammenwirkenden Thatfachen und Thätigkeiten erforscht und betrachtet und einseitig und vielfach unverstanden nur unter sich in Zusammenhang gebracht werden. Die vielen Staaten und Verfassungen, mit dem Wandel der Formen und dem Streit der Partheien, das wechselnde Uebergewicht einzelner Staaten, die Kolonien, der Handelsverkehr geben ein äußerst reiches und belebtes Feld der Untersuchung ab, die noch lange nicht erschöpft seyn wird. Zwischen der Dämmerung und dem kräftigen Morgenroth der alten heroischen Zeit und dem höchsten Glanz Athens, als es durch große Thaten, durch sein wunderbares Staatsleben, durch die Anführung in allem Wissenschaftlichen und in allen Künsten, die Poesie eingeschlossen, ganz Hellas überstrahlte, liegt ein Mittelalter, das mit dem späteren unfrigen, wie groß auch die Unterschiede und Gegensätze in so vielen andern Hinsichten seyn

mögen, an Regsamkeit, Manigfaltigkeit und Bunttheit, an Kräftigkeit und Größe vieler Erscheinungen und Geister, an Herrschaft des Gefühls und der Leidenschaft und an fast schwärmerischem Eifer für religiöse und gottesdienstliche Stiftungen und Drang zum Mystischen einige Aehnlichkeit hat.

Der alte Naturdienst geht nicht unter, „die Religionen sterben nicht“; vielmehr sind die Fäden des Zusammenhangs in Anschauungen, Gedanken, Bildern, Empfindungen, die von den ältesten Zeiten, es sey verdeckter oder in deutlicheren Wiederholungen und Wiederklängen, bis zu den jüngsten laufen, unzählig und ein Gegenstand unerschöpflicher Beobachtung. Die Verehrung des Helios, Poseidon, Hephästos, der Flüsse und Nymphen und anderer physischer Dämonen behauptet sich vielfach. Aber die Belange des städtischen Lebens und seiner wunderbar vorschreitenden Civilisation, das Geistige, Ethische, Politische gewinnen die Oberhand über das Ländliche und die ersten Bedürfnisse, so wie über die Thaten und Tugenden der stolzen Burgherrschaften. Athene wird hier und da dem Ackerbau nicht ganz entfremdet, noch weniger Hermes der Viehzucht: aber ihre Hauptwirksamkeit geht nicht mehr die Natur an. Wie Apollon und Artemis im Physischen fortwirken, ist schon im ersten Theil hinlänglich nachgewiesen. Besonders auch deren Festzeiten, so wie die mancher andern Götter im Zusammenhang mit dem Cyclus des Jahres weisen auf den Ausgangspunkt hin. Demeter und Dionysos verbreiten immer mehr auf allen Fluren und Berggeländen ihren Segen; aber Demeter, die schon früh auch für das bürgerliche Leben, wie andrerseits Hera, eine große Göttin gewesen war, erweiterte ihren Einfluß auf das geistige Daseyn in der Unterwelt der Todten, die ihr von jeher mit angehörte, und es theilten ihn mit ihr und durch sie hier und dort auch Pluton, auch Dionysos. Von den Göttern hängt Alles ab, an ihnen ist zu sehen was die Menschen sind und erstreben oder begehren, oder wie die Menschen, indem sie sie verehren, immer von ihren eignen Zuständen und

Empfindungen bestimmt werden. Es kommt darauf an in der Betrachtung der einzelnen Götter wahrzunehmen, wie sie allmählig immer mehr, jeder in seinem Kreis, um sich greifen in dem menschlichen Gebiete des Glaubens, Dichtens und Denkens, aller höheren menschlichen Bedürfnisse und Anliegen, Fähigkeiten und Thätigkeiten. Die Cultur entwickelt sich an und in den Culten; jeder hat eine Hauptidee und Bestrebung, ein Talent, eine Richtung des Hellenischen Wesens, eine Stufe oder Lage, Erfahrung oder Aufgabe menschlichen Lebens und Looses, die der Aufrichtung und Mitempfindung, der Ermunterung und Nachäferung bedürfen, übernommen und es ist daher auf diese Culte das gesammte öffentliche und individuelle Leben und Thun, mit allen Früchten und allen Uebeln der Cultur, die fortbauend unter den alten Patronaten gehegt und gepflegt worden war, zurückzuführen. Sinnbilder der Natur von Anfang, werden die Götter nun mehr und mehr Abbilder der Cultur, die den gesammten Organismus Hellenischen Dichtens und Trachtens darstellen. So viel man auch über den harmonischen Zusammenhang, die Gliederung und das Ineinandergreifen, die vielen äusseren und inneren Analogieen der Griechischen Bildung bemerkt hat, so läßt jener Zusammenhang derselben durch die Religion, zuerst genetisch, dann formell und in Parallelen und Analogieen, doch noch manche Anschauung gewinnen.

Die Scheidung der großen meistentheils alten großen Götter und der kleineren, die oft Dämonen genannt werden, wird beibehalten der formalen Uebereinstimmung wegen, obgleich unter den letzteren einige sind, deren Idee in dem religiös sittlichen Leben ihrer Zeit besonders kräftig gewirkt hat, wie z. B. Nemesis. An die Stelle des Abschnitts über den Menschen wird einer über die Heroenverehrung treten, nicht sehr umfänglich, da die Sagen von den Thaten und Kriegen zeugensprossener Männer, die aus dem Alterthum vor dem Heroendienste herkommen und immer weiter fortgebildet worden sind, abgeschlossen und der Geschichte der Poesie und Kunst überlassen bleiben.



## 1. Drafel.

In den Zeiten der herrschenden Naturanbetung erforschte man den höchsten Willen über das Bevorstehende aus Vorgängen in den Naturreichen oder den Elementen (Götterl. I, 176 f.) Vogelflug und Regungen des Windes, z. B. in der Eiche des Zeus, Wasser und Erde dienten auf verschiedene Art der Wahrsagung, die letzte auch durch Träume, die dem auf ihr zu dem Zwecke Schlafenden kamen. Oder regten auch Dinge der ungewöhnlichsten Art oder die gegen die Natur zu seyn schienen, die Aufmerksamkeit auf und galten als Vorbedeutungen die zu enträthseln seyen. Ohne daß wir hier in das Wesen und die mancherlei Arten der Naturwahrsagung eingehn, von denen viele sich immerfort erhalten haben, ist leicht einzusehn welche durchgreifende Veränderung natürlich eintreten mußte als vermenschlichte Götter der Menschheit so nahe gerückt wurden, daß man alle Wahrsagung mehr und mehr einem persönlichen Gott zuwandte, der alle Verhältnisse der Einzelnen und der Staaten klar und vollständig theilnehmend faßte. Wenn die Wahrzeichen in der Natur sich nothwendig in einem engen Kreise von Fällen und fast nur bejahenden oder verneinenden, schreckenden oder aufrichtenden Deutungen hielten, so sprach der Menschgott selbst, wenn nicht sichtbar und unmittelbar, doch durch seine Vertrauten. Er konnte in allen Verwicklungen des Lebens den Benöthigten Rath und Aufschluß, nach unfehlbaren Einsichten ertheilen: so war der Glaube. Sprüche: *χρησμός* (ein Wort das bei Homer und Hesiodos nicht vorkommt, wiewohl bei dem Letzteren und im Hymnus auf Apollon *χρησμησιον*) traten an die Stelle von Zeichen; der Verkehr der Menschen mit den Göttern wurde reger und ausgedehnter ihr Ein-

greifen in den Gang der Dinge manigfacher und sichtbarer. Die Orakel gründeten sich auf den Glauben der speciellen Providenz und einer ununterbrochenen göttlichen Offenbarung, die nicht bloß aus eigener Bewegung, sondern auf Begehren der Menschen jederzeit, wie in Erhörung oder Nichterhörung des Gebets, sich wirksam zeige. Plutarch ermahnt in Bezug auf die Vorsehung und das Göttliche im Orakel den frommen und vaterländischen Glauben nicht fahren zu lassen <sup>1)</sup>. Die darauf gegründeten Institute mußten daher neben dem Gottesdienst den Zusammenhang der Menschen mit den Göttern auf das Kräftigste befördern: der Glaube daß von Gott alle Hülfe komme, und fromme Zuversicht stärkten sich immer von neuem in dieser unmittelbaren Annäherung an die Götter. Auch in diesem Uebergang der Naturwahrnehmung in Orakel zeigt sich der Fortschritt aus der ersten Periode des Griechenthums in die der im engeren Sinn Hellenischen Götter. Die Griechischen Orakel haben einen Charakter und eine Bedeutung gewonnen womit sich nichts Aehnliches bei den verwandten Völkern vergleichen läßt. In Italien <sup>2)</sup> und in Scandinavien, bei den Slawen, Celten und in Indien ist die Herrschaft der Orakel und eines sehr bedeutenden an sie sich anschließenden Privatseherstandes über das öffentliche und Privatleben unbekannt. Später fragten die Römer in Delphi, wie in alter Zeit Midas und die Könige von Lybien.

Das Dodonäische Orakel wird für das älteste gehalten und von dem himmlischen Zeus *πανομπατος* geht allerdings Alles aus und Apollon hatte von ihm die Wahrnehmung empfangen. Platon nennt bedeutsam, wie Herodot (2, 52), die Seherprüche der Eiche die ältesten <sup>3)</sup>, indem zu ihren Zeiten das

1) De Pyth. or. 18 τὴν εὐσεβῆ καὶ πάτριον μὴ προτεσθαι πίσυν.

2) „Lebendige Orakel wie die Griechen, wo die Gottheit sich durch den Mund eines Begeisterten dem Fragenden offenbarte, hatte kein Italiisches Volk.“ Niebuhr Röm. Gesch. I, 532. 2. Ausg. 3) Phaedr. p. 275 b. Die Eiche (*φηγός*) ist des Zeus Jl. 5, 690. 7, 60.

ältere Dodona, wo die erblagernden Sellen wahr sagten, in Vergessenheit gekommen war (Götterl. I, 199 f.). Im Epirotischen Dodona aber wurde ohne Zweifel von Anfang durch Naturzeichen der Wille der Gottheit verkündet, so wie sie auch immerfort im Wechsel der Art sich behauptet haben <sup>4)</sup>, die aber durch die Sprüche der Ausleger gedeutet wurden <sup>5)</sup>. Als dann die Pythia zu hohem Ansehn gelangt war, hat vermuthlich die Weissagungsart des Hellenischen Apollon auch auf das Pelasgische Heiligthum des Zeus Einfluß gehabt: nachdem der höchste von den Söhnen des Zeus den Menschen unmittelbar nahe getreten war, bestand als das größte Denkmal der früheren Periode, im Ansehn auch außerhalb seiner Landschaft als das zweite Orakel das Dodonäische des Zeus.

Als Apollon Menschennatur angenommen hatte, ward er der Urwahrer. Denn außer in Naturzeichen hatte die Vorwelt auch in außerordentlichen Menschengestirnen Werkzeuge göttlicher Offenbarung erkannt. Die welche die Zeichen zu deuten vermochten, wahr sagten auch aus sich selbst. Männer von weitumschauendem Geiste, mit einer Beimischung von Schwärmerei und dämonischem Wesen, etwa wie in spätern Zeiten ein Empedokles, Apollonius von Tyana, schienen einer besondern Klasse der Sterblichen anzugehören, und das Wort *μάντις* führt selbst auf Ekstase zurück <sup>6)</sup>. Was Ahnungen den Ein-

4) Philostr. Im. 2, 33, ed. Jacobs. p. 565 — 567.

5) Die *ὑποφήται* Jl. 16, 235, welche Strabon 7 p. 329 als im Epirotischen Dodona vor den drei Oräen propheziende Männer versteht. Danach müssen seine Worte fragm. Vat. 7, 1: *ἐχρησμήδεις δ' οὐ διὰ λόγων, ἀλλὰ διὰ τῶν συμβόλων ὥσπερ τὸ ἐν Ἀσβύρ' Ἀμμωνικόν*, verstanden werden. Die Zeichen giengen nur voraus den Sprüchen der *θεσπιφδοὶ λεγίαι Ἀσδωνίδες*, wie sie Sophokles nennt; so daß das Orakel ein Zeichen = Spruchorakel, nicht bloß ein Spruchorakel war, wie Delphi, aber auch nicht bloß ein Zeichenorakel.

6) Die Platonische Ableitung von *μαίνεσθαι* nach Analogie so vieler Wörter (Lobeck Paralip. gramm. Gr. p. 441), ist unzweifelhaft und an eine Wurzel *man*, denken, nicht zu denken. Auch die Isländer hatten ihre weisen Männer, Weissager, die dafür galten und sich auch selbst hielten oder gaben. S. Njala-Saga.

zeln sind, steigerte sich in dem anerkannten Seher zu Visionen oder zur Wahrsagerei. Kalchas, der beste der Vogelschauer, welcher wußte was ist und was seyn wird und zuvor war, und der zum Apollon betend den Danaern Gottsprüche (*Ἰεοπροπτεας*) verkündete (ein *Ἰεόπροπος*, *Ἰεοπροπτεων* εὐ εἰδώς), erklärt auch ohne Zeichen worin der Grund des Zornes Apollons gegen Agamemnon liege <sup>7)</sup>, und eben so ist der Troische Helenos Wahrsager aus sich (7, 44.) Solcher Seher Gott ward nach Zeus Willen der Delphische Apollon, von dem sie, wie es nun hieß, die Gabe empfiengen. Der Gott, der in Delos nach dem homerischen Hymnus auf den Delier ein Orakel hatte (80), kommt von da nach dem kleinen Hymnus vor dem auf den Pythios (5) und bei Aeschylus (Eumen. 9) nach Pytho, was man in Delphi anzuerkennen und zu feiern keine Ursache hatte, und tödete nach der Taurischen Iphigenia des Euripides im vorletzten Chorlied noch auf dem Arm der Mutter, wie es ein bekanntes Eischbeinisches Vasengemälde darstellt, den Drachen des dortigen Erdorakels (*μαρτερον χθόνιον*). Bei Apollonius (2, 707) und in der mimischen Aufführung der That am Feste der Enneateris bei Plutarch war der Gott im Knabenalter. Er sprach aber durch eine Pythia, und um das Neue mit dem Alten, das Institut der unmittelbaren Gottesoffenbarung mit dem Pelasgischen Erdorakel zu verbinden, dessen Drache erlag, wurde der dreibeinige Sitz der Pythia über einen Erdsplatt aufgestellt und angenommen daß aus diesem ein sie begeisternder göttlicher Hauch hervorgehe <sup>8)</sup>. Schon in der Odyssee fragt Agamemnon vor

7) Il. 1, 69 s. 86 s. 92.

8) Ueber den Drachen s. Götterl.

1, 520 ff. Es ist möglich als einen Nachhall von Sagen über Kämpfe die der Errichtung des goldnen Dreifußes als dem Thron Apollons vorausgegangen seyen, zu denken was das angeführte Chorlied des Euripides erzählt, daß nach Vertreibung der Themis, der Tochter der Erde, vom Orakel, diese durch Träume zu wahr sagen fortfuhr und dem Pythios das Amt wieder entriß, dieser aber sich in den Olymp begab und von Zeus die Unterdrückung der Träume erlangte. Ueber den geheimnißvollen Schlund in

dem Zuge gegen Troja in Pytho über den Ausgang (8, 80), so wie in der Ilias die Schätze des *λαῖνος οὐδός* berührt werden (9, 404.) Auch ist ein Sitz der Wahrsagung, der Delphische, vorauszusetzen bei den Angaben, daß Apollon sie verliehen habe dem Kalchas (Il. 1, 72), dem Amphiaraios (Od. 15, 244), mit Zeus, der immer mitzuverstehen ist. Schon in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts schickte König Midas nach Delphi seinen Gerichtsstuhl als Weihgeschenk und wohl zwei Jahrzehnte später Gyges die großen welche Herodot beschreibt, wie die des Alyattes (1, 14. 25) und die staunenswerthen und übermäßigen Geschenke und Opfer des Kroisos (1, 50. 51.) 9). Die Weihgeschenke die sich häuften, enthiel-

---

dem tiefer als der Tempel liegenden Adyton, mit dem *λαῖνος οὐδός* von Trophonios und Agamebes, Hom. H. in Ap. P. 118. Steph. B. *Δελφοί*, wo *πέντε λίθων* nicht in *Πεντηλυσίων* zu ändern ist, s. Wieseler in den Jahrb. für Philol. 1857 75, 689. Der Dreifuß welchen nach Sosimos 2, 31 Constantin nach Byzanz in den Hippodrom versetzte, enthielt eine Statue des Apollon in sich, d. i. eine Statue unter dem Sitz, zwischen den Beinen aufgestellt, wie wir es an verschiedenen Monumenten sehen, eine Art anzudeuten daß Apollon eigentlich es sey der aus der Pythia spreche, die der des bekannten Vasenbilds wo der Delphinos auf dem Dreifuß sitzend durch das Meer nach Delphi fährt, vorzuziehen ist. Der Gott stand nach einer Spanischen Beschreibung von Konstantinopel 1698, wie G. Boß in Gerhards Archäol. Zeitung 1857 S. 47 anführt, auf drei Bronzeschlangen. Der von den Hellenen nach der Schlacht von Platäa geweihte Dreifuß ruhte auf nur einem Drachen, dem von Apollon besiegten, wie Götterl. 1, 508 bemerkt ist (wo der nach Konstantinopel versetzte, der zum heiligen Gebrauch selbst gedient hatte, erwähnt ist mit dem Druckfehler 3. 6 v. u. Delphi für Konstantinopel.) Es ist zu vermuthen daß der Spanier welcher meldet, Sultan Soliman habe die Statue die auf drei Bronzeschlangen stand, umstürzen lassen, aus der einen Schlange, die sich unter den drei Beinen des großen Gestells hergezogen hatte, drei gemacht hat. 9) Eine Abbildung der vierfach abgestuften großen, aus 117 goldnen Halbziegeln zusammengesetzten Basis mit dem zehn Talente schweren goldnen Stöben darauf s. in G. Steins durch die Erklärung sehr werthvollen Ausgabe des Herodot.

ten zum Theil die Blüthe der Kunst. Der Landbesitz des Tempels läßt sich einigermaßen schätzen nach der großen Menge der Tempelknechte, die von Staaten als Zehnten besiegtter Feinde, von einzelnen Wohlhabenden wetteifernd geschenkt und von denen ganze Kolonien ausgesandt wurden <sup>10)</sup>. Von der Menge der von den Fragenden dargebrachten Ziegen wird Pytho von Pindar *μηλοδόκος* genannt <sup>11)</sup>. Die ganze Anstalt, in autonomem Gebiet, wie aus Thukydides bekannt ist (5, 18), das heilig und, wie Delos und Olympia, dem Krieg unzugänglich war, in ihrem Umfang, Glanz, Reichthum, Verfassung und Wohlordnung blühend unter geistlichen Würdenträgern, priesterlichen Collegien, wie die fünf Hofier, Verwaltungsbeamten und Dienern, dieß Pytho, wie es am jähren Abhang des erhabenen Parnass, großartig in Abstufungen unterbaut, gekrönt, seit dem Bauunternehmen der Athenischen Alkmaeoniden, von einem der großen und der schönsten Tempel, von einem Zufluß der Menschen aus allen Gegenden belebt, von weltberühmten Namen heiliger Quellen, vielbesuchter Orte und Räume, ehrwürdiger Denkmäler erfüllt, über dem unten, in der tiefen von dem gegenüberstehenden mächtigen Bergrücken gebildeten Schlucht tosenden Pfeilstos, muß auch äußerlich betrachtet eine der außerordentlichsten Erscheinungen von ganz Hellas gewesen seyn, nicht unwürdig dessen Mittelpunkt hinsichtlich der religiösen und politischen Angelegenheiten zu seyn. Zwei goldne Adler standen bei dem

---

10) Die zuletzt bekannt gewordenen Schenkungsurkunden in Betreff solcher Hierodulen, deren höchst mühsvolle Abschrift in einem an der Tempelmauer, worin sie eingegraben stehn, in der Eile gemachten tiefen engen Graben, den ich noch sah, dessen kalte Feuchtigkeit K. D. Müllers ohnehin schon gefährdetes Leben als allzu theuern Preis gekostet hat, s. in *Anecdota Delphica* ed. Ern. Curtius 1853. 11) P. 3, 27. Eurip. Ion. 230.

Diod. 16, 26 αἰεὶ μάλιστα χρησιμεύοντας. Die Legende bei Diodor 16, 26 verbindet daher auch Ziegen mit der Sage daß zuerst Hirten den begeisternden Hauch aus der Erde entdeckt hätten bei Plutarch de def. orac. 42. Paus. 10, 5, 3. So fest glaubte man an diese Kraft.

Omphalos, den als den Mittelpunkt zwei von Zeus von Osten und Westen zugleich ausgeflogene Adler bestimmt hatten <sup>12)</sup>. Gleichsam als Filiale von Delphi sind wohl zu betrachten der Phokische Kranz von Apollinischen Drakeln, die Böotischen des Apollon Ismenos in Theben und das in Ptoon, auch eins in Euböa und die zwei berühmten in Jonien. Aber allgemeine Wichtigkeit hat nur das Delphische behauptet, das besonders gehoben wurde von Sparta, dessen Lykurgische Gesetze von Apollon sanctionirt waren, dessen Könige nach Herodot (6, 57) jeden Monat je ein Opfermal dem Apollon feierten und je zwei Pythier beigegeben hatten, und von Athen. Vermuthlich hat nur dies hervorragende Ansehn auch zu manchen örtlichen und unansehnlichen Drakeln anderer Götter, zuletzt auch einiger Heroen Anregung fort und fort gegeben.

Apollon trat der Blutrache entgegen (wie in Athen Athena), indem für den Mörder die Auswanderung oder Knechtschaft auf ein großes Jahr und Reinigung angeordnet wurde, und damit die Nothwendigkeit dieser harten Sühne für Blutvergießen erkannt würde, ließ der typische Mythos den Gott selbst, der doch nur des Drachen Blut vergossen hatte, diese Buße thun <sup>13)</sup>. „Menschlichkeit im Kriege gieng von dem Drakensiß aus, das gemeinsame Gesetz der Hellenen“ <sup>14)</sup>. Für von göttlichen Strafen verfolgte Greuel Sühnfeiern vorzuschreiben, oder sie den Fragenden anzudrohen ist Sache der Pythia, wie z. B. die den Agylläern und den Sybariten gegebenen Drakel zeigen <sup>15)</sup>. Ein schönes, nicht sehr altes Drakel malt die dem Eidbrüchigen drohenden Strafen <sup>16)</sup>, und es ist nicht zu zweifeln daß die ernste Hinweisung auf die göttliche Strafgerechtigkeit, die aus

12) Pind. P. 4, 4, *μεσόμφαλον ἰδρυμα Λοξίου*, Aesch. Choeph. 1032.

13) D. Müller Proleg. S. 300—307. Apollon bei Admet. Plutarch de def. or. 15. 21 streitet aus Unkunde des Mythischen. So leidet auch Herakles die Sühne, Müller Cumen. S. 142 f.

14) Niebuhr Sänderkunde S. 132. 15) Herod. 1, 167. Ael. V. H. 3, 43.

16) Herod. 6, 86.



den Tragikern bekannt ist, dem Delphischen Gott auch in der Wirklichkeit eigen und daß Dike oder Themis in seinen Sprüchen eben so nachdrücklich gepriesen war wie etwa von Hesiodus. Alkaios ließ in seinem Páan auf Apollon, einem neupoeitischen Gedicht, Zeus den Apollon nach der Geburt nach Delphi schicken, um den Hellenen zu prophezeien *δίκην καὶ θέμιν*, wovon das bedeutungsvolle Wort *θεμιοσύνη*, schon im Hymnus auf Apollon, gebildet ist. Ephoros erzählte <sup>17)</sup> die Sage daß Apollon mit Themis das Orakel gegründet habe um unserm Geschlecht zu nützen, indem er es zur Ablegung der Wildheit und zur Vernunft aufforderte, den Einen in seiner Wahrsagung vorschrieb oder verbot, die Andern aber gar nicht zuließ; und andre weniger gute Legenden gab es. Der fromme Plutarch sagt, wenn er betrachte welche, wie manigfaltige Güter dem Delphischen Orakel die Hellenen zu ver danken haben, in Kriegen und Stadtgründungen, in Seuchen und Mißjahren, so halte er es für arg nicht Gott und der Vorsehung die Erfindung und den Anfang desselben zuzuschreiben, sondern dem Glück und dem Ungesähr (de Pyth. or. 46). Im Orakel sehn wir zugleich die Wurzeln, woraus in Delphi eine Pflanzschule der Weisheit hervorgegangen ist, die in ihrer Art wohl als eben so wichtig und einzig, so einflußreich betrachtet werden darf als die in Jonien erblühende Schule der Naturphilosophie. Diese ethische, im Zusammenhang mit der Religion stehende Schule war allerdings ohne alle schulmäßige Formen und Einrichtungen, wirkte aber still und wie unmerklich in die Welt mit großer geistiger Triebkraft. Die im Pronaos des Tempels eingegrabenen Sprüche <sup>18)</sup>, voran erkenne dich selbst und nichts zu viel, deren Beziehung zu den Griechischen Cardinaltugenden und die Beziehung der sieben Männer praktischer Weisheit, be-

17) Strab. 9 p. 422.

18) Ueber diese s. Götting Gesammelte Abhandl. 1, 221—250 vgl. 278—280. Ulrichs Reisen in Griechenland S. 75 f. — Pindar P. 2, 34 *χρὴ δὲ κατ' αὐτὸν αἰεὶ παντός ὄραν μέτρον*.

sonders aber des Pythagoras zu Delphi und Apollon sind Erscheinungen von der höchsten Bedeutung. Man kann wohl nicht sagen daß Apollon allein von den Griechischen Göttern Vertreter des Principes der höheren Sittlichkeit überhaupt und von jeher sey, wie Göttling ihn aufgefaßt hat; aber wohl annehmen daß er es in Delphi und durch dessen unvergleichliche Anstalt geworden sey, wie die sittlichen Begriffe im Denken und Thun sich entwickelten und ausprägten. Und dies hing sehr natürlich damit zusammen daß von jeher die Jahresföhne an ihm hing, daß seine Pfeile Verschuldung und Uebermuth rächten und daß er, der Helle und Reine, Mantik und Kitharistik übte, ihn also, nächst Zeus, Recht und Ordnung und insbesondere Verstand und Gemüth angienge.

Durch die Sprache Apollons zu den Menschen, welche sie über alle im Fortschritte der Staaten und aller Bildung sich mehrenden Angelegenheiten zu vernehmen beehrten, durch die Fortleitung und Anwendung dieser einen Idee daß die Menschen in ihm einen Rathher und allgemeinen Vorstand haben, entstand nach und nach eine Priesterschaft und eine weitreichende, tief eingreifende Hellenische Hierarchie, während in den einzelnen selbständigen Staaten nicht einmal ein abgesonderter Priesterstand war. Es läßt sich denken daß die Männer des Tempels, in einem so hochausgezeichneten Beruf, an einem so hervorragend geheiligten Ort, wohin auch die Thessalischen Amphiktyonen der Demeter ihren einen Landtag unter Opfergemeinschaft am Frühlingsfeste des Gottes verlegt hatten, daß diese Männer, darauf angewiesen die religiösen und sittlichen Ideen und die Hellenische Politik zu pflegen, im Verkehr mit erwählten Abgesandten und mit Fragenden von nah und fern, vermuthlich auch in Verbindung der Gastfreundschaft und des Gedankenaustausches mit Männern ihrer Art an vielen Religionsösen, in den Zeiten wo das Reisen des Geistes wegen gewöhnlicher wurde, einen Standesgeist gewannen der eigenthümlich und bedeutend war. Die Idee des jugendlichen, reli-

nen, Platen, Alles durchschauenden, maßliebenden Gottes der Kunst und zugleich der Sühne war der Lebenskeim des geistlichen Instituts, und sie hat im Allgemeinen die Anstalt beherrscht. Aus ihr ist sie in kräftiger und folgerechter Entwicklung hervorgegangen, sie muß als die größte und einflußreichste Erscheinung nächst der des Homer betrachtet werden. Diese Erscheinung hat ihre besondre Beschaffenheit nach dem Wechsel der Zeiten und Umstände, eine mit der mancher Staaten eng verflochtne Geschichte, auf welche die Götterlehre nur verweisen kann. Der Einfluß des Delphischen Orakels auf die Hellenischen Gottesverehrungen, Staatsordnungen und Sittenbildung macht einen guten Theil der Griechischen Culturgeschichte aus, der unter dem Gesichtspunkte dieses Zusammenhangs des Apollon mit dem Hellenischen Wesen fast aller Art so vollständig und fein als möglich, nach einer mühsamen Zusammenstellung, Prüfung und Vergleichung aller seiner unglaublich vielen, nicht durchgängig glaubwürdigen Aussprüche, erforscht zu werden verdient. Hier genügt uns hinsichtlich der religiösen Autorität des Apollon in Delphi das Zeugniß Platons im Staat, daß von ihm die größten und schönsten und ersten Verordnungen ausgegangen seyen, Gründungen von Heiligtümern und Opfer und andere Ehren von Göttern und Dämonen und Heroen — und daß bei der Gründung von Städten dieser Gott allen Menschen der vaterländische Erreget sey (4 p. 427 b.); wie auch in den Gesetzen vorgeschrieben wird, von dort die Gesetze über alle göttlichen Dinge einzuholen (6 p. 759 c. 8 p. 828 a.). Gleich groß war die Einwirkung auf die Formen der in einem Staat schon bestehenden Culte als auf die Einführung neuer an Orten wo sie noch fehlten. Im Weltlichen, in den Streitigkeiten der Partheien, der Staaten untereinander, in Kriegsfragen, Verlegenheiten, Gefahren, Nothständen durch Hunger oder Krankheit, in der Leitung der Kolonien seit der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts, der Sanctionirung von Verfassungen und Gesetzen, der Vorschrift ethischer und politischer

Grundsätze, Abwendung göttlicher Strafen durch Reinigung und Sühne, Berathung der Staaten und der Einzelnen, war der Einfluß des Orakels eben so ausgedehnt und manigfaltig als im Geistlichen. Nach der Eunomia des Tyrtaos, nach der Mitte des siebenten Jahrhunderts, ruhte die Lykurgische Verfassung auf den Worten des Phöbos in Pytho. Euripides nennt in der Andromache den Apollon aller Menschen Richter des Rechts (1140), wie Livius Delphi einst das gemeinsame Orakel des menschlichen Geschlechts (38, 48).

Wenn die Geschichte der Delphischen Priesterschaft und ihres Einflusses eine Sache für sich ist, so darf hier die Natur und Form der Orakel, der Glaube worauf sie beruhten, nicht ganz unerörtert bleiben. An allen großen Anstalten, aus wie achtbaren und zeitgemäßen Antrieben sie auch hervorgegangen seyn mögen, tritt mit der Zeit auch eine Seite hervor welche deutlich zeigt, wie nichts Menschliches auf die Dauer und in weiterer Ausdehnung und Anwendung sich fleckenlos und von Mißbrauch frei erhält: und über eine jede Anstalt und Einrichtung theilt sich das Urtheil der Menschen mit der Zeit mehr und mehr. Daher ist immer darauf zu sehn ob die Licht- oder Schattenseite auffallender sey, zumal wenn der Gegenstand durch die Zeitferne und durch seine Natur besonders schwer zu würdigen ist. Wenn Apollon, der im Glauben seiner Verehrer fest stand, ganz natürlich und begreiflich zum Mantis wurde, so ist es auch natürlich daß seine *μαντεία* als heilig und unfehlbar galten. Die seit Vandale von so vielen Philologen, in Widerspruch mit der Ableitung der Orakel durch die spätere Philosophie und die Kirchenväter von den Dämonen, gehegte Ansicht, daß sie nur aus menschlichem Betrug zu erklären seyen, ist ohne alle Einsicht in die Sache und nicht der Rede werth. Noch Pindar verkündigt nachdrücklich und feierlich die Allwissenheit des Pythios <sup>19)</sup>, und bei Aeschylus in den Eumeniden sagt Apollon daß er als Seher nicht lüge und niemals auf dem

19) P. 3, 28—30. 9, 44—49.

Seherstuhl von keinem Manne, noch Weib, noch Stadt etwas gesagt habe, was nicht Zeus der Vater der Olympier ihn geheißen (605—8). Die Pythia aber sagt: *μαρτυρομαι γὰρ ὡς ἐν ἡγήται θεός* (33). Selbst in dem Fragment aus dem Waffengericht im zweiten Buch des Platonischen Staats, wo die Thetis im höchsten Unwillen den Gott anklagt, der ihr bei ihrer Hochzeit Kinderglück verheißen und nun ihren Sohn getödet habe — wo Platon an dem Gegeneinanderstoßen der zwei mythischen in gar verschiedenem Zusammenhang gebichteten Züge so großen Anstoß nimmt und nicht den Brauch der dramatischen wie der epischen Dichter die Mythen zu rhetorischem Zweck freier zu verwenden bedenkt — ist ihr in bitterm Spott ausgestoßenes Wort *τὸ Ποσειδὸν θεὸν ἀψευδὲς σόμα*, eigentlich der Ausdruck herrschenden Glaubens, zu dem ihr eigner Fall sich wie eine empörende Ausnahme verhalte. Themis hat nach dem Hymnus auf Apollon den Neugeborenen gesäugt (124) <sup>20)</sup>, und in Kirrha war Abasilea mit Apollon und seiner Schwester und Mutter aufgestellt <sup>21)</sup>. Isokrates nennt das Delphische Orakel das allgemeinste und glaubwürdigste eingestandenemassen <sup>22)</sup> und Ephoros bei Strabon das lügenlofeste von allen (9 p. 422). Bei Cicero lesen wir, es lasse sich nicht läugnen, wenn man nicht alle Geschichte umstoßen wolle, daß es viele Jahrhunderte hindurch wahrhaft gewesen sey <sup>23)</sup>.

Als das wodurch das Wissen des Zukünftigen göttlich vermittelt werde, galt, wie schon bemerkt, eine aus der Erde kommende Kraft, ein aufsteigender Dunst (*ἀέρας*) der in eine Legende bei Pausanias aufgenommen ist (10, 5, 3), ein *πνεῦμα ἐν θουσιαιονισμῶν*, wie ihn Strabon nennt, *anhelitus terrae* quo Pythia incitata oracula edebat, vis terrae quae mentem Pythiae divino afflatu concitabat, bei Cicero, *τὸ ἱερὸν πνεῦμα* bei Cassius Dio (2, 14), *πνεῦμα κατωθεν ἀναδιδόμενον* in einer Homilie des Dio Chrysostomus (20). Dieß

20) Diod. 5, 67.

21) Paus. 10, 37, 6.

22) Archid.

p. 123.

23) Diuin. 1, 19, 38.

ist nicht Sache der Erfahrung und Wahrheit, sondern des Glaubens, welcher Glaube mit der alten, durch eine neue ersetzten Religion der Elemente zusammenhängt. Die Erde mit ihrem Drachen muß ihre Deuter vormals auch gehabt haben, wie die Zeichen der Luft und andre, wie auch der Zeus des älteren Pelasgischen in den erblagernden Sellen seine Hypopheten hatte. Die Pythia aber sprach aus dem Geiste die Eingebungen Apollons aus; seine Worte in Verse gefaßt durch Priester waren, bei aller Kühnheit dieser Annahme, immer doch des Gottes Worte. Es ergibt sich daher daß die Aufstellung des Dreifußes über der Erdspalte eine Accommodation war wodurch die Stifter des neuen Orakels die Anhänger des alten zu gewinnen dachten, eine Verschmelzung des Neuen mit dem Alten, ein Compromiß zwischen den Gläubigen des Apollon und denen der Gāa (Götterl. 1, 521. 237. 243). Denn nicht Fabeln und leere Gaukelei der Gebräuche, sondern auf ihren Glauben haltende und vielleicht um ihn streitende Partheien hat man sich vorzustellen: und denen welche das Göttliche nur in der Natur, durch ein Element wirksam zu denken gewohnt waren, mußte es schwer werden an einen unsichtbaren, rein magisch sich offenbarenden Gott zu glauben<sup>24)</sup>. Sollte diese Ac-

---

24) Aus Cicero de divin. 2, 57 sehn wir daß die Vertheidiger des nun verächtlich gewordenen Orakels sagten, die prophetische Kraft der Erde sey erloschen, wogegen bemerkt wird, daß sie ewig seyn würde wenn sie je gewesen wäre. Niebuhr hingegen sagt, in den Vorträgen über alte Länder- und Völkerkunde S. 130: „die Klüfte von denen die Alten reden, woraus die betäubenden Dünste hervorstiegen, sind nicht wieder gesehen worden; vielleicht können sie bei aufmerksamen Nachforschungen noch gefunden werden; vielleicht sind sie auch durch Erdbeben wieder geschlossen wie sie dadurch entstanden sind. (So groß um danach zu suchen braucht die Kluft gar nicht gedacht zu werden.) Ich glaube gern daß sich aus der Erde Dünste erhoben haben wodurch eine Art von Taumel und Begeisterung hervorgebracht wurde; ich halte es auch für möglich daß es eine Zeit gegeben habe wo die Pythia glaubte inspirirt zu seyn, und selbst die Fragenden die Ueberzeugung hatten daß sie den gegenwärtigen Gott con-

commodation so viel schwerer zu glauben seyn als so viele die wir in der Ausbreitung des Christenthums und christlicher Partheien wahrnehmen? In Sevilla kam zur Vermittlung des Glaubens der Katholiken und des Arianischen der Westgothen das Dogma auf daß Christus der Adoptivsohn Gottes gewesen sey. Die geistlichen Männer aber die den Glauben gestatteten oder einführten daß die Pythia aus der Erde begeistert werde, mußten natürlich darauf Bedacht nehmen daß die Jungfrau, die sie zur Pythia wählten, psychisch zu dem geeignet war was sie aus physischer Kraft zu wirken scheinen sollte und zu wirken geglaubt wurde. Ein physisches Wunder ist ohnehin leichter zu fassen und leichter zu verbreiten als ein psychisches: hinzugesetzt aber wie zur Unterstützung darf dem was als Wunder feststehn soll, auch Anderes werden, wie denn wunderbare Kraft auch dem Wasser der heiligen Quelle zugetraut wurde, das nach dem Gebrauch anderer Orakel die Pythia trank, und dem Apollinischen Lorber, den sie auf dem Dreifuß sitzend laute. Wer im Urtheil über Prophetie, Divination, Visionen, Hell-

---

sultirten. Später aber in dem größten Theil der Zeit die wir kennen, glaubte weder Volk noch Priester daran und die Pythia war eine Improvisatrice. Dergleichen fängt aber selten mit Betrug an: wie nun aber so etwas beschaffen seyn konnte das ursprünglich kein Betrug war, kann Niemand durch Reflexion lösen.“ Hier Reminiscences of Niebuhr 1835 p. 224 führt folgende Worte von ihm an: Those oracles of the ancients are a strange thing. It is easy to say, it was all an artifice of the priests, but these priests themselves were a part of the people. Besides, such explanations did well enough for the time of the French philosophers, as they were called; but we want deeper inquiries at this day. Why is it they were so long respected by the people? How does it happen that we find them in some shape or other everywhere? Did man, in those early periods, stand nearer to nature? Bemerkenswerth sind diese Ausrufungen des großen Geschichtsforschers gerade darum weil wir ihn der besondern Untersuchung der Mythologie und des ältesten Glaubens nirgends zugewandt, vielmehr ziemlich abgeneigt sehen.



sehen noch so zurückhaltend und ängstlich wäre, wird doch den Glauben an die außerordentliche Gabe des Sehers, der in ihm selbst ist und der ihm entgegenkommt, nicht für alle Zeiten läugnen wollen, und der Glaube an diese Gabe würde zureichen um als übernatürlich zu wirken wenn sie auch wesentlich nicht von den natürlichen Fähigkeiten des menschlichen Geistes und Gefühls verschieden gewesen wäre. Ueber die Möglichkeit religiöser Erscheinungen im Zeitalter der ersten Pythien, einer Zeit wahrscheinlich sehr großer Geistesbewegung, die sich mit nichts uns einigermaßen Bekanntem würden vergleichen lassen, absprechend zu urtheilen steht uns keinesfalls zu. Die traurige Geschichte des neuen Irvingianismus lehrt uns verzückte Weiber kennen; und eine größere Kraft und Gesundheit des Geistes ist den Sibyllen zum Theil und den Druidinnen der Gallier, die nach Visionen plötzliche Offenbarungen ausstießen, zuzutruen und unserer Beleda, Aurinia und Genossen. Mit rasendem Munde, sagt Herakleitos, verkündet die Sibylla reizlose, ungezierte, ungesalbte Reden, aber des Gottes voll und mit ihrer Stimme tausend Jahre durchdringend. Die Apostelgeschichte spricht von einer *παιδισκη εχουσα πνευμα Πύθωνος*, die ihrer Herrschaft Tagelang zu schaffen machte indem sie wahr sagte von diesen Männern, die des höchsten Gottes Diener seyen (16, 16). Platon, indem er im Phädrus (p. 244) mit dem Wahnsinn (*μανια*) der Liebe (die nach dem Symposion aus Göttlichem und Menschlichem gemischt ist und unsere sterbliche Natur an dem Unsterblichen Theil nehmen läßt) den prophetischen und den von den Musen herrührenden Wahnsinn zusammenstellt, sagt von dem mittleren, dem prophetischen: „nun aber geschehn uns die größten der Güter durch Wahnsinn, einen durch göttliche Gabe verlehnen; denn die Prophetin in Dodona und die Priesterinnen in Delphi haben im Wahnsinn (*μανειας*) Vieles und Schönes an Einzelnen und Staaten in Hellas gethan, in Besonnenheit aber wenig oder nichts. Und wenn wir die Sibylla und alle Andern nennen wollten, die,

gottbegeisterte Mantik ausübend, Vielen Vieles für die Zukunft richtig voraussagten, so würde es lang werden und wir sagen was Jedem bekannt ist“. Er setzt hinzu daß die Alten welche die Namen bestimmten, die schönste Kunst nicht als ob sie den Wahnsinn für etwas Häßliches oder Schimpfliches hielten, sondern als etwas Schönes, wenn er durch göttliche Hügung entstehe, *μανικη* nannten, woraus *μαντικη* geworden sey <sup>25)</sup>. Der

25) Ueber die Stelle im Timäus p. 71 sq. wo Platon der *μαντια* die Leber als Sitz anweist, urtheilt Hegel nicht richtig Encyclop. 1827 S. 386, indem er schließt: „Plato bemerkt sehr richtig, sowohl das Leibliche solches Schauens und Wissens als die Möglichkeit der Wahrheit der Gesichte und das Untergeordnete derselben unter das vernünftige Bewußtseyn“. Οὐδείς γὰρ ἔνους ἐγάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ' ἢ καθ' ἕνα τὴν τῆς φρονήσεως παθηταῖς δύναμιν (Meschyliu8 εὐδοσια γὰρ φρὴν ὁμμασιν λαμπρύνεται), ἢ διὰ νόσον, ἢ πᾶν ἐνδοσασμὸν παραλλάξας. ἀλλὰ ξυνοῆσαι μὲν ἐμφρονος τὰ τε ζηθέντα ἀναμνησθέντα ὄναρ ἢ ἔπαρ ὑπὸ τῆς μαντικῆς τε καὶ ἐνδοσαστικῆς φύσεως, καὶ ὅσα ἂν φάσματα ἐφθῇ, πάντα λογισμῷ διελέσθαι, ὅτι τὸ σημαίνει καὶ ὅτι, μέλλοντος ἢ παρελθόντος ἢ παρόντος κακοῦ ἢ ἀγαθοῦ. Das Auslegen und Beurtheilen ist Sache des Propheten, der nicht mit dem *μάντις* zu verwechseln ist. So wenig wie die Poesie dem Wissenden, der sie zu begreifen, auszulegen, zu beurtheilen und zu richten befähigt ist, untergeordnet ist, kann dieß von der *μαντικῇ ἑθεος ἀληθῆς* gesagt werden. Einen Theil der Seele (*ψυχῆς μοῖραν*) legten die Bildner unseres Geschlechts, nach dem Willen des Vaters es aufs Beste mit Kräften auszurüsten, auch in einen Theil des Leibes, *ἐν ἀληθείας πῇ προσάπτω*, nemlich τὸ *μαντεῖον* im Schlafe wenn Verstand und Besonnenheit nicht thätig sind. Dieser Theil der Wahrheit aber ist der *μαντεία* eigen und die Wissenden könnten ihn nicht ersetzen. Wenn es klar ist daß Gott der menschlichen Unbewußtheit (*ἀφροσύνη*, keineswegs „Unvernunft“) die Mantik gegeben hat, und „kein besonnener Mensch eines göttlichen und wahrhaften Gesichtes theilhaftig wird“, dem Propheten aber die Gesichte zu denken geben, so kann man nicht sagen daß Platon nur die Möglichkeit der Wahrheit der Gesichte zugebe und „das Verhältniß der Prophezeiung zum Wissen des besonnenen Bewußtseyns besser erkannt habe als viele Moderne“. Diese mögen viel geschwärmt und sich und Andre getäuscht haben, aber dem Platon schreiben sie mit Recht zu, daß er Divination

Glaube an Unfehlbarkeit der Wahrsagungen gründete sich auch mit auf einzelne Fälle gemachter Erfahrung die in Verwunderung

als eine besondre göttliche Gabe anerkenne — es sey nun nach dem väterlichen Glauben oder nach freier strengster Prüfung — mit welcher der Verstand des Propheten zusammenwirke. Eben so dachte Spinoza *Opera posthuma* Amstel. 1677 p. 472 Epist. 30. *Hoc cum ita sit, dico omnes imaginationis effectus qui a corporeis causis procedunt, nunquam rerum futurarum posse esse omina, quia eorundem causae nullas res futuras involvunt. Sed vero imaginationis effectus vel imagines quae originem suam ab mentis constitutione ducunt, possunt alicujus rei futurae esse omnia, quia mens aliquid quod futurum est confuse potest praesentire* (wo denn das Geschäft des Platonischen Propheten eintritt.) Was Platon Leber nennt, ist das Herz, das Gemüth für uns: und daß Hegel dieß dem Wissen hinsichtlich der Divination unterordnet, stimmt ganz überein mit seiner Religionsphilosophie, wonach die Religion „als die innerste Angelegenheit des Menschen auf dem Boden des Denkens ruht, in ihm den Mittelpunkt und die Wurzel ihres Pulsirens hat“. Platons Lehre im *Timaios* stimmt hinsichtlich der Mantik ganz überein mit dem was in der Rede der Diotima im *Symposion* p. 202 e sie angeht. Darauf läuft auch die Ansicht Schleiermachers hinaus in den Briefen 2, 320 f. Weiter geht mein geistvoller und gelehrter Freund von Basaulx — einst mein sehr aufmerksamer Zuhörer in Vorträgen über die sogenannten heiligen Alterthümer der Griechen — in seiner Schrift über die prophetische Kraft der menschlichen Seele 1858 (worin S. 29 die Ansicht von Leibniz angeführt ist.) Man kann ein „substanzielles Vorgefühl der Seele“ denken, wie eine substantielle poetische Kraft, das aber mit den Erfahrungen und Kenntnissen, Anschauungen und Phantasieen, Empfindungen und Ahnungen des Individuums im Zusammenhang steht, so daß den Vorgefühlen immer ein gewisser allgemeiner Kreis gezogen wäre, so wenig auch oft die einzelne Prophezeiung aus diesem Kreis für Andre erklärbar seyn möchte. Durch diesen Kreis hängen sie mit dem Natürlichen zusammen, gleichwie alles Werk der Phantasie und Kunst über dieses nicht hinauszuschreiten vermögend ist. Hiernach werden manche höchst auffallende von dem Verf. angeführte Wahrsprüche und Träume, die aber aus der Seele des Wahrsagenden und Träumenden, wie es scheint, unmöglich hervorgegangen seyn könnten, ohne daß man eine ihr verständliche telegraphische Zeichensprache voraussetzt, aus dem Gebiete der Vorgefühle in das des wunderbaren Zufalls versetzt.

setzten; er beehrte sich aus durch die Freude der Menschen an dem Wunderbaren im geistigen Gebiet, wodurch sich ihm über die Schranken der Sinnlichkeit hinaus eine weitere und höhere Welt zu erschließen scheint. Der Hang zu solcher Illusion, einzeln und in Corporationen, ist eher fromm als Betrug zu nennen, und wenigstens für die alten Zeiten ganz anders zu beurtheilen als für die gebildeten, die der Eitelkeit und dem Leichtsinne weit mehr ausgesetzt sind. Steht die Sagung fest daß der Gott einen Vertreter auf Erden habe, so bleibt lange Zeit der Zweifel fern, ob dessen heiliger Wille recht verkündet werde durch den oder die welchen es zukommt. Angethan mit dem Urim und Thummim, erfragte der Hohenpriester den Willen und verkündete er die Antwort des Herrn. Standen in jenen alten Zeiten einfacher und kraftvoller Männer Diener des Gottes, dessen Geist und Willen im Allgemeinen bekannt genug waren, ehrwürdig durch Stand und Würde, durch ihr Leben und in ihren Familien erbliche Wissenschaft, als seine Vertrauten da, so wurde ihnen leicht das feste Vertrauen geschenkt daß sie die göttliche Eingebung durch die Pythia richtig deuteten und treu verkündigten, so leicht wenigstens als in der Christenheit das Eingehn des heiligen Geistes in priesterliche Häupter und Diener in ganz anderer Ausdehnung und unter minder bestechenden Umständen Glauben gefunden hat und findet. Die Ertheilung der Orakel geschah anfänglich nur einmal im Jahr, später erst monatlich. Opfer und Gaben trugen natürlich sehr viel bei sie im Ansehn zu erhalten. Die Hoheit des göttlichen Mantis erforderte, statt gewöhnlicher, einfacher Rede, sinnig bildlichen Ausdruck <sup>26)</sup>, einen versteckten Sinn, der Ernst und Nachdenken hervorrief. Herakleitos sagte, der Delphische Gott sagt weder, noch verbirgt er, er deutet an. Aber wenn dieß für die meisten Antworten, die urtheilenden, entscheidenden, rathenden, vorschreibenden zureichte, wie vorliegt, so gab es

---

26) Lobeck Aglaoph. p. 842 sq.

auch Fragen, wobei die geistliche Klugheit gebot die im Allgemeinen in der Religion wohlbegründete Autorität des Orakels nicht durch eine bestimmte Entscheidung über das Zukünftige zu gefährden, sondern einen Doppelsinn in ein einzelnes Wort zu legen oder den Sinn des Ganzen auf Schrauben zu stellen, um dem Gott gleichsam zu überlassen selbst erst den einen oder den andern Sinn wahr zu machen. Die fromme Absicht, in Verbindung mit dem eignen dunklen Glauben, gab den Muth zu solcher pädagogischen Leitung des Volks. Der gute Sinn des Volkes, im festgewurzelten Glauben an die Göttlichkeit und Wohlthätigkeit der Orakel, wußte sich zu bescheiden auch mit einer dunkel aus der Höhe gesprochenen und seinem eignen Verstand oder dem Glücksspiel seiner Auffassung aus Gnaden übergebenen Antwort. Ja es sagte sich, wie wir in Versen der Hesiodischen Eöen über das Dodonäische Orakel lesen, daß von dem Gott Wahrsagungen erlange wer mit gutem Vogelflug Geschenke bringend zu ihm komme, und ließ also für den Spruch der sich nicht erfüllte oder nicht ertheilt wurde die Entschuldigung der Ausnahme offen. So ließen auch andre fromme Ausreden sich leicht finden, wie bei Sophokles (fr. 707):

*καὶ τὸν θεὸν τοιοῦτον ἔσπερισταμαι  
σοφοῖς μὲν ἀνικτῆρα θεσφαίων ἀέλ,  
σκαιοῖς δὲ φαῦλον κἂν βραχὺ διδάσκαλον.*

bei Euripides im Ion 385 ff. Im Sinne schlauen und nicht blöden Volks sagt dagegen Apollon in dem freisinnigen Hymnus auf Hermes, der Einfalt spottend, wenn Einer mit fehlsprechenden Vögeln komme, so gehe er einen vergeblichen Weg, er aber empfangen die Gaben (533—49.) Auch ernstlich wurde den zweideutigen Sprüchen Falschheit, τὸ κίβδηλον, vorgeworfen, und die Erzählung wie Kroisos die Orakel prüfte und das Delphische sich gegen ihn rechtfertigte, läßt uns einen tiefen Blick thun in die schon fest und fein ausgebildete Politik der Priester, auch wenn wir sie als eine im Gefühl und Verstandniß der Verhältnisse, ehrwürdig von Seiten des Gottes

und fromm ergeben von Seiten der Menschen, bedeutsam ausgebildete Sache betrachten<sup>27)</sup>. Es gehört zu den Mythen der Geschichte, wie Gottes Geist, heilige und ehrwürdige Sagen, Ueberzeugungen und Vorurtheile, und andererseits Schwäche, Menschenwerk, künstliche, durch die Menge getragene Systeme und Duplicität nach den Zeiten und Umständen gegen einander stehn, herrschen oder vorherrschen. Der sehr häufige Beiname des Apollon *Lorias* drückt nur den Charakter vieler Orakel der Wahrheit nach, ehrfürchtig aus und enthält, wie ihn Pindar und die Tragiker, Aeschylus besonders so häufig, Herodot u. A. gebrauchen, eher einen Ehrentitel als Label. Die Sprüche (*χρησμοί*) sind *λόχοι*, schief, schräg, gewunden, entgegengesetzt dem Geraden und Offnen<sup>28)</sup>. Der *Rassandra* sind ihre nur zu deutlichen Visionen *ὀρσομαντεία*<sup>29)</sup>.

Die Zeit kam daß Staatsmänner das Pythische Orakel von sich und ihren Plänen abhängig machten, daß es bestochen wurde, daß es mit den Griechischen Staaten selbst in Verfall kam, selbst philippisirte, wie Demosthenes aussprach. Aristophanes bespöttelt es im *Plutos* (39 ff.) Auf die Treuherrigkeit und Illusion waren Täuschung und leerer Formalismus getreten. Der einzelne Mantis wird schon bei Homer von Priamos und Telemachos, wie der Vogelflug von Hector misachtet.

27) Herod. 1, 46 ss. 90 a. 28) Schol. Eurip. Or. 161 *λόχα καὶ διπλῶς νοούμενα*. Tzet. ad Lycophr. 1467 *χρησμός λόχος, διπλῶς καὶ ἀμφίβολος*. Pacuvius: flexa non falsa autumare dictio Delphis solet. Seneca Oedip. 214 ambage nexa Delphico mos est deo arcana tegere. Callim. in Ap. 42 *τέχνη δ' ἀμφιλαφής οὐ τὴν τόσον ἴσμεν Ἀπόλλων*. Durch die Vermischung des Helios mit Apollon kamen Stoiker und Astronomen auf den Gedanken, *Lorias* auf die Schiefe der Ekliptik zu beziehen, der später erkannt als der Name erfunden worden ist. Macrob. 1, 17. Cornut. 32. Auf den Stand des Mondes am Himmel hat man dann eine Artemis *Λοχὴ* bezogen. 29) Agam. 1174. Daß *καὶ ποδοχρεῖται δυσμαδῇ* sind, Agam. 214, schließt die Wahrheit nicht aus: dieß will Pindar ausdrücken P. 11, 9 durch die Worte *ὀρσοδοίκαρ γὰρ ἔμπαλον*.

Auch die durch die Pythia in unmittelbaren Zusammenhang mit der Gottheit gesetzte und von einem der ersten Heiligtümer umgebene Mantik konnte ihrer eignen innersten Natur und ihrem großen Weltverkehr nach unmöglich einer langsam allmähigen Entartung und zuletzt tiefen Gefunkenheit entgehn. Cicero sagt daß das Delphische Orakel jetzt so verächtlich sey als etwas seyn könne <sup>30)</sup>. Stoff genug mag dem Varro zu seiner *Satura Pseudulus* Apollo vorgelegen haben und dem Lucian zu seinen Spöttereien <sup>31)</sup>.

Betrachtet man das Delphische Orakel im Ganzen mit Unbefangenheit, so wird man anerkennen müssen, daß es wenigstens etwa dreihundert Jahre hindurch seit dem Bekanntwerden seines tieferen Eingreifens eine sehr wohlthätige, eine bewundernswerthe Anstalt gebildet habe, einzig in ihrer Art. Die geistliche Gewalt die sich dort erhoben hatte, behauptete in den Zeiten worin sie der Bildung und den Zuständen gemäß war, im Ganzen genommen ihr Ansehn würdig und behielt das Maß, welches die Inschrift am Tempel pries, auch selbst vor Augen, fern von allem Fanatischen, eine Stütze den Religionen und der Frömmigkeit, eine große Förderung der Folgsamkeit und Geseßlichkeit, weniger auf Verfinsternung hinwirkend als vorbehaltlich der Grundsätze worauf es beruhte, sich vertragend mit der aufstrebenden Bildung und der Freiheit, sich anschließend sogar einer milden und wohlthätigen Entwicklung und Verfeinerung. Geistliche Ostentation und Hypokrisie (Schauspielerei) treten eben so wenig hervor als Hang zum Wohlleben oder zu Ausschweifungen, worauf als ein angemessenes geistliches Vorrecht man wohl bei den Branchiden und unter den Orphikern stößt. Man muß fast mehr über die beobachtete Haltung und Mäßigung, die behauptete Würde und Heiligkeit sich verwundern als über das unvermeidliche Maß priesterlicher Politik, bis zu dem allgemeinen Wendepunkt in der Stimmung der Geister und der

---

30) *Divin.* 2, 57.

31) *D. D.* 16. *Jup. trag.* 20.

haltung der Staaten. Man sieht auch an dieser großen religiösen Anstalt deutlich den veredelmenden Einfluß einer aus der Freiheit blühenden Gemeinwesen hervorgegangenen Sitte und Bildung und den großen Vorzug einer Hierarchie, die sich nicht wie die nach der Auflösung der alten Welt vom 5. bis 12. Jahrhundert im Geiste der Eroberung und Herrschaft erhebt, sondern unter selbständigen, frei entgegenkommenden Staaten besteht, unter einem in der Religion im Allgemeinen mit ihr selbst im voraus übereinstimmenden Volke, das mehr sich ihr als sie sich ihm aufrängt. Die tiefbegründete Einigkeit dieser Hierarchie und der bürgerlichen Freiheit und Gesetzgebung ist die starke Stütze der mythischen Religion und des auf sie gegründeten Gottesdienstes in den Jahrhunderten der lebensvollsten Entwicklung und einer so großen Verstandesbildung, eine Hauptbedingung also all des Herrlichen was unter den Einflüssen dieser Religion erblüht ist, gewesen. Daher ist es natürlich daß die Opposition der Philosophen und der öffentlichen Meinung gegen diese positive Religion sich besonders frei durch die Anfechtung der Orakel, etwa seit Aristoteles und Demosthenes in unzähligen Schriften aussprach, daß die Orakel mehr verlassen wurden als die Tempel. Cicero sagt, wie schon bemerkt, daß zu seiner Zeit und schon seit lange nichts verachteter sey als das Delphische Orakel <sup>32)</sup>. Strabon schreibt der Römischen Welt Herrschaft zu daß zu seiner Zeit alle Orakel in und außerhalb Griechenlands verlassen seyen, viel weniger besucht würden als von den Alten. Hadrian ließ unter den Merkwürdigkeiten freilich auch Delphi nicht unbeachtet. Nero fragte in Delphi, ließ aber dort auch fünfhundert Statuen von Göttern und Menschen auswählen und wegnehmen. Plutarch, fünfzig Jahre nach Nero, läßt uns Delphi in Thätigkeit erblicken, aber frommen Privatleuten der Nachbarschaft gegenüber, die wohl auch in Ciceros Zeit nicht aufgehört hatten sich zahlreich nach

32) De Divin. 2, 57. Jam diu idem non facit 1, 19.



Delphi und andern Orakeln zu wenden, die diesen aber keinen Glanz und Namen verschafften wie die öffentlichen Beschädigungen und die aus entfernten Gegenden. Insofern das Christenthum überhaupt unter den Heiden einige Reaction hervorrief, mußte diese natürlich auch den Orakeln zu gut kommen: doch ist von einer Restauration der Orakel von dieser Zeit an nicht zu reden. Weit mehr hat Eleusis sich in Wirksamkeit und Einfluß behauptet.

## 2. Dreifache Theologie.

Sachgemäß war zu ihrer Zeit die Unterscheidung dreier Arten von Göttern, einer mythischen, physischen und politischen Theologie, die aber erst lange Zeit nachdem dazu durch die Verbreitung der Philosophie sowohl als des Unglaubens Grund genug dazu hergegeben worden war, unter den Gelehrten aufgenommen zu seyn scheint. Es sprachen darüber D. Mucius Scävola der Pontifer Maximus <sup>1)</sup> und Varro in seinen Antiquitäten, dessen Worte uns Augustinus aufbewahrt hat <sup>2)</sup>. Wiederholt kommt der Satz auch bei Plutarch vor <sup>3)</sup>. Eusebius

1) Bei Augustinus C. D. 4, 27, ohne Zweifel aus dessen Werk de jure civili, und vermuthlich nach Varro — tria genera tradita deorum, unum a poetis, alterum a philosophis, tertium a principibus civitatis.

2) C. D. 6, 5, auch Boethius in dem von E. B. Hase hinter Lydas de ostentis herausgegebenen (in der Prellischen Ausgabe des Cicero wiederholten) Fragment des Commentars zu Ciceros Topica p. 349 s. Es berührt den Gegenstand Bentley über das Buch von der Freiheit zu denken S. 440. 570.

3) De plac. philos. 1, 6. οἱ περὶ τῶν θεῶν παραδόντες σεβασμὸν, διὰ τριῶν ἡμῖν ἐξέθησαν εἰδῶν. πρῶτον μὲν τοῦ φυσικοῦ, δεύτερον δὲ τοῦ μυθικοῦ, τρίτον δὲ τοῦ τὴν μαρτυρίαν ἐκ τῶν νόμων ἐληφότες διοικισθαι. διδάσκειται δὲ τὸ φυσικὸν ὑπὸ τῶν φιλοσόφων, τὸ δὲ μυθικὸν ὑπὸ τῶν ποιητῶν, τὸ δὲ νομικὸν ὑφ' ἐκάστης αἰεὶ πόλεως συνίσταται. Amator. 18. ἴσως μὲν γὰρ καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ὅσα μὴ δι' αἰσθησιως ἡμῖν εἰς ἐννοιαν ἔχει τὰ μὲν μύθῳ, τὰ δὲ νόμῳ, τὰ δὲ λόγῳ πιστὶν ἐξ ἀρχῆς ἐσχηκε. τῆς δ' οὖν περὶ θεῶν δόξης καὶ παντάπασιν ἡγέμονες καὶ διδάσκαλοι γεγονῶσιν ἡμῖν οἷα ποιηταὶ καὶ οἱ νομοθέται καὶ τρίτον οἱ φιλόσοφοι.

richtet nach dieser dreifachen Theologie seine Widerlegung ein in der Evangelischen Vorbereitung. Dio Chrysostomus in seinem schönen Olympikos stellt der poetischen und der gesetzlichen Art der Religion als erworbenen und hinzugekommenen gegenüber die zu aller Zeit und allenthalben den vernünftigen Wesen eingebornen Gedanken von Gott, deren wahrster und vollkommenster Erzeuger und Prophet der Philosoph sey. (Or. 12 p. 391—397 Reisk. Eusebius demonstr. ev. 1, 2 p. 15. Χριστιανισμός οὗτος Ἑλληνισμός τις οὗτος Ἰουδαισμός, ἀλλὰ τὸ μεταξὺ τούτων παλαιότατον εὐσεβείας πάλαινευμα καὶ ἀρχαιοτάτη τις φιλοσοφία cf. 1, 6 p. 70. Clemens Al. Strom. 1, 5, wie den Juden das Gesetz, so habe den Griechen die Philosophie (cf. 6, 5, 42) als Vorbereitung zum Christenthum gedient, die darum ebenfalls göttlichen Ursprungs sey.) Aristoteles Met. 11, 8 extr. schließt an die ersten einfachen Abzählungen unmittelbar den Mythos an, Plutarch (von den Dämonen in Platōa) spricht von der in dunklen Sagen versteckten ältesten Physiologie, läßt also eine frühere Philosophie den Mythen schon vorausgehn. Eine Rede des Marimus Tyrius (10 bei Reiske) *πῶς ἄμεινον παρὰ θεῶν διέλαβον ποιητὰς ἢ φιλοσόφους.*

### 3. Staatsreligion.

Die Götter der Staaten sind keine andern als die mythischen, diejenigen mythischen die durch ihr Zusammentreffen und ihre Verehrung in einer besondern Stadt darin die der Bürgerschaft oder die positiven geworden sind; dieselben die von jeher den Geschlechtern, Stämmen und Volksgemeinden eigen gewesen waren und bei der Bildung der letzteren gemeinsam anerkannt wurden. Dion in dem vorher erwähnten Olympikos (p. 393) will jetzt nicht untersuchen, welche von beiden, den Dichtern und Gesetzgebern, die beide zum Theil richtig und übereinstimmend in der Wahrheit und dem Nachdenken sich aussprachen, zum Theil in Manchem sich verirrten (wie dieser Weise

die Ausschweifungen der Mythologie und die gemeinen Mißverständnisse im Verhältniß zu dem guten Grund und dem Allgemeinen mild beurtheilt) älter gewesen seyen: doch sey es angemessen daß das aus freiem Willen Entstandne und Ansprechende früher gewesen sey als das Bindende und unter Strafgesetze Gestellte. Es folgt aus dem Polytheismus, der so alt ist als die Nation selbst, und aus der Vielheit der Volksstämme und der viel größeren der selbständigen Gemeinden daß eine jede ihre eignen Götter und Gebräuche, größer oder geringer an Zahl nach der Mehrheit der Volksbestandtheile aus denen sie zusammengesetzt war, feststellte. Wie in den Zeiten der heroischen Poesie und großer Bundeshäupter poetisch ein nationaler Götterverein im Olymp zusammengesetzt worden war, so bildeten sich überall staatlich kleinere wirkliche Götterkreise jeder Stadt, jeder Ortschaft. Von den ersten Spuren geschichtlicher Kunde der politischen Zustände an ist nichts so klar als die Verknüpfung aller die Familien, die Abtheilungen und das Ganze der Staaten angehenden Einrichtungen mit der Religion; und daß so viele Staaten, eben so viele Sondereulte oder besondere Götterkreise, eben so wie Eigensagen oder Zusammenhänge von Geschlechtersagen der Städte bestanden. Alle aber lieben das Einheimische, Eigene und am meisten in den alten und den heiligen Bräuchen: und je kleiner, je abgesonderter die alten Staaten, um so mächtiger dieser Reiz der Gewohnheit, der Stolz auf das Eigenthümliche.

Je höher hinauf, um so mehr dürfen wir uns das Ueberkommen über die gemeinsam in einer Staatsgemeinde zu verehrenden Götter als allmählig und wie von selbst entstanden und eingehalten, altväterlich treu in Gedächtniß und Sitte, ohne alle Urkunde bewahrt vorstellen. Sobald Gesetzgebung entsteht, macht das in der Religion Althergebrachte davon den Anfang oder die Grundlage aus, da es, wie Plutarch sagt, leichter ist eine Stadt in die Luft zu bauen als einen Staat ohne Religion zu gründen und zu erhalten, und Xenophon daß es bei

allen Menschen zuerst Brauch ist die Götter zu ehren <sup>1)</sup>. Es wird aber gewöhnlich das von den Vätern Ueberlieferte (die ~~παλαιὰ παραδοχὰς~~) von dem schriftlich Vorgeschrifteneu nicht streng unterschieden, sondern *εὐ νόμιμον, νομιζόμενον, νόμος* auch von diesen gebraucht. Ein Hesiodisches Fragment sagt: wie die Stadt opfert, das alte Herkommen ist das beste <sup>2)</sup>. Daher stehen neben den Olympischen Göttern die welche die Stadt haben, *οἱ τὴν πόλιν ἔχοντες θεοὶ* <sup>3)</sup>. In Athen setzte die Sage sogar den Triptolemos unter die Gesetzgeber und drei seiner Gesetze bewahrte Eleusis <sup>4)</sup> vermuthlich auf einer Erztafel. Ein wirkliches des Dracon ist erhalten <sup>5)</sup>. Sokrates, als er gefragt wurde, ob es Jedem frei stehe nach seiner Willkür die Götter zu verehren, antwortete: nein, sondern es sind Gesetze (des Herkommens und ausdrückliche); nach welchen man dies thun muß <sup>6)</sup>, der beste Gottesdienst sey die Götter nach den Gesetzen des Staats zu verehren <sup>7)</sup>. Der alten Gesetze in Bezug auf die Götter gedenkt Platon <sup>8)</sup>. Bekannt aus vielen Athnischen Schriftstellern und Grammatikern sind die dortigen dreizehn Tafeln, die von mehreren der Besten unter dem Namen *νόμοις* von den andern Gesetztafeln und *Εὐλοῖς* unter-

1) Memor. 4; 4, 19, *πρώτον νομίζαται*.

2) Ap. Porphyr. de abst. 2, 18 *ὡς τε πάρος ἕτερον νόμος δ' ἀρχαῖος ἄριστος*. Theogon. 416 s. *ὅτε ποὺ τις — ἐρδων κερὰ καλὰ κατὰ νόμον ἱλάσκηται*. Wie dem Perianther das Wort zugeschrieben wird: *τοῖς μὲν νόμοις παλαιότες χρόνῳ, τοῖς δ' ἑσώτεροις προσφάτοις*. Stoß. Floril. 3 p. 47. 3) Plat. Leg. 4 p. 717 b, Aristoph. Theom. 1140 *πόλιν ἡμετέραν ἔχον, οὐκ τὴν χώραν τὴν Ἀττικὴν*, Demosth. de cor. 274, *τὴν ἑλληνικὴν* Thucyd. 2, 74, *διὰ πόλεως, πολιτευομένης, ἀπονόμοι, ἀστυνόμοι, δημοδοχοί, ἐπιχωριοί, ἐγχωριοί, ἐντοπιοί, ἐγγενεῖς*.

4) Porphyr. de abst. 4, 22.

5) Porphyr. l. c. *θεομὸς αἰώνιος τοῖς Ἀθηναίοις νεμομένοις κύριος τὸν ἅπαντα χρόνον θεοδότημα*

*καὶ ἑσώτερος ἐπιχωρίους ἐν κοινῇ ἔπομένοις νόμοις πατρίοις, ἰδίᾳ κατὰ ὄνομα, ὅν ἐσθμηαὶ καὶ ἀπαρχαῖς καρπῶν καὶ πέλαις ἐπιτείνεσθαι*.

6) Xen. Memor. 4, 6, 5 s.

7) Pl. 1, 3, 1. 4, 3, 16. Apol. 24.

8) Leg. 11 p. 930.

schieden die Gesetze über Götter, Opfer (*θυσίαι*, *θυσιασμοί*, *εσπονδοί*); Feste, Bruderschaften (wie die Deliasien) enthielten. Die Proömien der Gesetze des Zaleukos und Charesondas, wobei es auf die Frage ihrer Richtigkeit nicht viel ankommt, sind reich an Bestimmungen über die Götter und die Verehrung aller Götter der Stadt nach dem städtischen Brauch<sup>9)</sup>. Die den sieben Weisen beigelegten Sprüche stimmen überein<sup>10)</sup>, so wie die ungeschriebenen Gesetze der Kumolpiden in Athen. Sokrates sagt im Areopagitikos von den Athenern: „nur das beobachteten sie im Gottesdienst daß sie weder etwas von dem Vaterstädtischen (*τῶν πατρίων*) auflösten, noch etwas ausser dem Herkömmlichen (*τῶν νομιζομένων*) hinzusetzten: denn nicht in dem Aufwand glaubten sie daß die Religiosität liege, sondern darin daß sie nichts von dem abschafften (*μὴναι*) was ihnen die Vorfahren überliefert hatten:“ und Plutarch: „die Gesetze und Gebräuche der Menschen sind verschieden; Ertragen heißt dieses schön und gut, Andern jenseit aber das gilt allgemein, ist schön und gut für Alle, daß jeder unter seinen Mitbürgern was gemeine Sitte ist verehere und diese Ehrfurcht in allen seinen Handlungen beweiße.“ Auch der Epikureer Philodemus hält auf die väterliche Ueberlieferung in der Religionsübung<sup>11)</sup>. Aus allem diesem ist klar welcher Nachdruck, welche Heiligkeit lag in den Beiwörtern väterstädtisch, heimisch, πα-

9) Stob. Flor. 44 (42), 20. 40. 3. B. *ἔστιν δὲ μέγιστον ἀδίκημα θεῶν καταφρόνησις*. — *πάντας δὲ τιμᾶν τοὺς [τιμᾶσιν] οἱ κατοικοῦντες τὴν πόλιν καὶ θυσίαις καὶ ἱεροῖς καὶ τοῖς ἄλλοις νομίμοις τοῖς πατρίοις πατρίᾳ δὲ εἶναι κάλλιστα*. Ein späterer ib. 1, 85 p. 21. *θεοὺς τιμᾶν καὶ νόμον πόλεως καὶ σπουδῇ οἰκείῃ, νόμῳ εὐσεβεῖ*. 10) 3. B. Kleobulos Stob. 3, 79 *εὐσεβεῖαν φυλάσσειν*. Bias ib. *πάντα λέγει ὡς εἰσὶ θεοί*, Diog. 1, 88 *περὶ θεῶν λέγει ὡς εἰσὶν*. 11) De mun. col. 4 p. 23 Rosini T. 1. *ὅτι τὸ δαιμόνιον μὲν οὐ προσδίδται τινας τιμῆς, ἡμῖν δὲ φυσικόν ἐστιν αὐτὸ τιμᾶν, μάλιστα μὲν δαίαις θεολόγησιν, ἔπειτα δὲ καὶ τοῖς κατὰ τὸ πατριον παραδεξιμότης, ἐσχότῃ τῶν κατὰ μέρος*.

θεός, πατριάρχης<sup>12)</sup>, ἑρχόμενος, πολιοῦχος, ἀμυνόμενος, von Göttern, Götterbildern, Cärimonien (ἑσπερίαι), und θεοὶ πατρίαι ist nur ein etwas weiterer Begriff als γενεάρχαι<sup>13)</sup> oder γενεαί, ἀρχηγέται.

Nur von einer staatlichen, nicht von einer priesterlichen Theologie ist die Rede. Das Staatsgesetz oder das dem Gesetz gleichkommende väterliche Herkommen bildet einen Gegensatz gegen ein abgeschlossenes Priesterthum und dessen natürlichen Einfluß. Der Staat bedient sich der Eide und Opfer und heiliger Bräuche zur Ordnung und Sicherung des Rechtsganges und der Verwaltung, stellt Staatschatz und Archive in den Schutz der Tempel, die Religion hilft ihm die Polizei zu üben, indem z. B. bei Ausfuhrverboten Fluch auf die Uebertretung gelegt wird u. s. w. Die priesterliche Theologie geht, wie Scävola sagt, aus a principibus civitatis, und wenn Varro bei Augustinus sagt: tertium genus est quod in urbibus cives, maxime sacerdotes nosse atque administrare debent; in quo est quos deos publice colere, quae sacra et sacrificia facere quemque par sit, so kann er leicht mißverstanden werden. Ihm selbst mochte, da er sich ganz zum Philosophischen gewandt hatte, alles Religiöse und Mystische im öffentlichen Cultus als pöbelhaft erscheinen. Wenn in ältesten Zeiten Chryses, ein fremder Priester, mit großer Selbständigkeit, gegen Agamemnon, der als König zugleich auch der oberste Priester war, auftritt und in Theben der Seher große Gewalt dem König gegenüber in Anspruch nimmt, so ist nachher alle priesterliche Verrichtung und Würde immer mehr in das bürgerliche Gemeinwesen eingegangen und die Religion nur im Staat, unter Zuziehung der Orakel, gewesen, der überhaupt mit wunderbarer Einheit und Abgeschlossenheit das Leben aller Staatsgenossen in Abhängigkeit von sich und selbst

12) Aemilius de diff. vocab. p. 111. πατριὰ τὰ ἐκ πατέρων αἱ πόλεις χωροῦνται — πατρία δὲ τὰ τῆς πόλεως ἱερά. 13) Aesch. Sept. 620 θεοὶς γενεάρχαις καλεῖται πατρίαις γὰρ ἐκπατρίαις λεγόμεναι.

die geistigen Richtungen und Erfindungen in Poesie und Kunst in enger Verbindung mit sich erhielt. Eine Priesterchaft welche in ihrem eignen Geist und nach besonderen Standeseinflüssen der Religion eine selbständige Form hätte geben können, gab es nicht; nicht im einzelnen Staat, viel weniger im Allgemeinen. Wie in der Familie der Hausvater, so war in den Geschlechtern, den Phratrien, den Phylen der Vorsteher auch der Priester, im ganzen Staate der Oberaufseher des Religionswesens, wie in Athen, der eine der drei Archonten, so gut weltlicher Oberbeamte, wie die andern, die Priester für einzelne der öffentlichen Culte nur zum Theil mit einem behaupteten bürgerlichen Vorrecht in Familien von den Vätern her, die andern lebenslänglich oder auf Zeit gewählt oder durch das Loos bestimmt. Daß in den vornehmen alten Familien denen ein heiliges Ehrenamt zustand; sich häufig auch ein geistlicher Sinn bildete, daß besonders in den älteren Zeiten die Aristokratie sich häufig durch das Heiligthum stärkte; daß durch sie der religiöse Sinn, der gottesdienstliche Ernst besonders gemehrt, tiefer Ansichten und Gefühle gewonnen wurden, daß insbesondere die genaue Kenntniß und Beobachtung des Ritualen; das *nous atque administrare* vorzugsweise in den erblich halb geistlichen Familien lag, ist natürlich. Aber dabei bleibt der Satz bestehen daß das Priesterthum im Bürgerthum war. Nirgends werden die Priester als Quelle des Glaubens oder als Stifter von Culten und Bräuchen genannt, noch weniger sind sie als Genossenschaft die Hauptstütze der Heiligkeit des Glaubens in Zeiten seiner Abnahme geworden, sondern der Staat erhielt ihn durch den geselligen Cultus aufrecht. Von den ersten Gründern der Städte als den Errichtern der Heiligthümer der Götter spricht die Rhetorik an Alexander (3) und stellt unter den sieben Gegenständen der Berathung deren Inhalt und richtige Gesichtspunkte er kurz ausführt, im Rath und vor dem Volk die Religionsachen (*τὰ ἱερὰ*) voran. Die Stadt machte die Gesetze wie für das bürgerliche Leben, so für den Gottesdienst

und seine Bedenke und Einrichtungen <sup>14)</sup>. Ueber Gesetzgeber und Gesetze schriebem Theophrast, Parmippod; über Priester als Religionsvorstände und Orduer finden wir keine Schriften aus jener oder einer andern Zeit angeführt. Es läßt sich daher nicht behaupten daß die heiligen Dinge wie überall so auch in Griechenland in der Pflege der Priester, die Hut und Pflege der altväterlichen Weise in den heiligen Dingen in den Tempeln, d. h. bei den Priestern gewesen <sup>15)</sup>; und nur sehr bevingt, daß die Verehrung des göttlichen Wesens eine Wissenschaft geworden sey und diese Wissenschaft in dem Schoosse der Priesterschaft geruht habe <sup>16)</sup>. Die „Theologen“ gehörten nicht zu den Behörden, wurden aber, wie es scheint, nicht beargwöhnt, da sie weder durch Philosophie, noch, wie die *μάντις*, durch verlockende äussere Interessen getrieben wurden.

Für die positiven Religionen war es sehr nachtheilig daß sie in Einfalt und kühner Bistlichkeit gefaßten alten Göttermythen ausserhalb überall von den verschiedensten Geistern fortgebildet, verweltlicht und entstellt wurden und unvermeidlich viel des Neueren mit den einfachen alten Grundzügen in den Vorstellungen sich verschlang, viel Unwürdiges einbrang. Aber auch ohne diese durch die Zeit herbeigeführte Entstellung und Verfälschung lag eine große Schwierigkeit darin daß die fortgeschrittenen geistige Bildung in Widerstreit mit vielem Mythischen trat. „Glauben“, was in manchen Zeiten das Leichteste und Allgemeinste ist, bleibt dieß nicht wenn andre Fähigkeiten und Richtungen des Geistes erstarken. Bekenntnisse wurden zwar nicht abgelegt und gefordert, aber Zustimmung zu dem Glauben

14) Athen. 5 p. 165 f. τῶν δὲ διδόντων κροσσούοντας οἱ νομοθέται καὶ τὰ φάσματα διδύμια καὶ τὰ δημοτικὰ προσέταξαν, ἐν δὲ τῷ δαίμονος καὶ τὰ φραστρικά καὶ πάλιν ὀργασινὰ καλούμενα. Demosth. c. Mid. p. 530 R. οὐ μόνον κατὰ τοὺς νόμους τὰς περὶ τῶν διονυσίων α. τ. λ. P. 525 Ἰσοκρ. ἐν τῷ νόμῳ ἀντὶ τῷ θεῷ περὶ τῆς ἱερομαντικῆς κ. τ. λ.

15) Schlegel, Geschichte des Hellen. II, 1829 S. 93.

16) Fr. Jacobs Hist. Sch. Th. I. S. XXII.



ben der Väter an die Göttergeschichten wurde doch vorausgesetzt. Daher entstand nun für den frommen und wohlgelesenen Bürger die Regel nichts was die Götter vollbracht als wunderbar oder unglaublich anzusehn <sup>17)</sup> und nicht zu prüfen oder zu grübeln <sup>18)</sup>, wie Tacitus von den Germanen sagt daß sie es für frommer und ehrfurchtsvoller halten die Werke der Götter zu glauben als zu untersuchen.

Alle Drafel schrieben vor, die Opfer nach dem Herkommen, den heimatlichen Bräuchen (*κατὰ τὰ πάτρια*) einzurichten <sup>19)</sup>, und auch Sokrates empfahl bekanntlich der Pythia zu folgen, die auf das Gesetz der Stadt verwies wenn sie nach der einem Gott wohlgefälligen Art der Verehrung gefragt wurde <sup>20)</sup>,

17) Pythagoras περὶ θεῶν μηδὲν θαυμαστὸν ἀπίσται, μηδὲ περὶ θεῶν δογμάτων. Pindar P. 10, 48 ἐμοὶ δὲ θαυμάσιαι θεῶν αἰεσσάντων οὐδὲν που φαίνεται ἔμμεν ἄπιστον.

18) Euripides Bacch. 193. Σιρεσίας:

οὐδὲν σοφίζόμεσθα τοῖσι δαίμοσι.  
πατέριους παραδοχὰς ἄς θ' ὀμῆλικας χρόνῳ  
κεκτῆμεθ', οὐδεὶς αὐτὰ καταβαλεῖ λόγος,  
οὐδ' εἰ δὲ ἄκρων τὸ σοφὸν εὖρεται φρενῶν.

Rachmes 323.

ὦ παῖ, καλῶς σοι Τυρρεσίας παρήνυσαν.  
οἴκει μεθ' ἡμῶν, μὴ θύραζε τῶν νόμων.

Der Chor 881. οὐ γὰρ κρεῖσσόν ποτε τῶν νόμων γινώσκων χρὴ καὶ μελετᾶν. Hecub. 785 νόμῳ ἡγούμεθα θεοῦς. Philemon:

θεὸν νόμῳ καὶ σέβου, ζῆται δὲ μὴ.

Ættrian Anab. 5, 1. πλὴν γε δὴ ὅτι οὐκ ἀκριβῆ ἐξετασθὲν χρὴ εἶναι τῶν ὑπὲρ τοῦ θεοῦ ἐκ παλαιῶν μεμνημένων. τῷ γὰρ κατὰ τὸ αἰὶός ἐνυπνιδίῳ οὐ πιστά, ἐπειδὴν τὸ θεῖόν τις προσθῇ τῷ λόγῳ, οὐ πάντῃ ἀπιστὰ φαίνεται. Plutarch de Is. et Os. 69 πῶς οὖν χρησιώτερον ἔστι ταῖς σπουδαίαις καὶ ἀγαλάστοις καὶ πανθέμοις θυσίαις, εἴ μῃτε παραλεπεῖν τὰ νυνομεσμένα καλῶς ἔχει μῃτε φύρω τὰς περὶ θεῶν δόξας καὶ συνταράττειν ὑποψίας ἀτοποῦς.

19) Rhet. ad Alex. 3. Geminus Isag. in Arati Phaen. 6 p. 18 τὸ γὰρ ἐπὶ νόμων καὶ τῶν χρησμάτων παραγγελλόμενον τὸ θύειν κατὰ τρία, ἡγοῦν τὰ πάτρια, μήνας, ἡμέρας, ἐνιαυτούς.

20) Xenoph. Mem. 1, 3, 1. 4, 3, 16. (

was Cicero in den Gesetzen und Marc Aurel gutheissen. Mit dem Opfern und Bräuchen hängt der Glaube grösstentheils eng zusammen, und die religiöse Mythologie in ihrer Entwicklung und ihrem Bestande ist ohne das staatliche durch die Orakel verstärkte Fundament des Positiven nicht zu denken. Die Sanction des Gesetzes und des Herkommens gab den Mythen Dauerhaftigkeit und schloß Willkür der Untersuchung und Spaltung der Ansichten, Grübeln und Zweifeln, schloß unseligen, fruchtlosen Meinungsstreit aus. Je älter die Zeit, um so mehr war das *νόμος* der Ausdruck des natürlichen Empfindens und Glaubens: nachdem das Mythische in der Entwicklung und Anwendung an seiner Lauterkeit und Würde eingebüßt und viel Fremdartiges sich angesetzt hatte, trat der gelinde Zwang der allgemeinen bürgerlichen Gewohnheit und der äusserlichen Uebung zum Schutz der alternden oder verdunkelten Vorstellungen hinzu. Ausser dem was in den Mythen und Gebräuchen seine Wirkung auf die Gemüther gar wohl behaupten und zu guten Gedanken Anlaß geben mochte, erhielt sich auch noch weit mehr des Schwächlichen und Sinnlosen im Schutze der Tradition. Wenn man indessen auf den Standpunkt des Sokrates, der von seinem Dämonion abhieng, oder auch des Platon hinsichtlich der Eristes sowohl als der Gemüthsbildung sich versteht, so ist man zuerst geneigt an so wunderbaren Männern auch das sich wundern zu lassen daß ihnen nie der Gedanke gekommen ist gegen das Bestehende, zum Theil wenigstens, als Propheten aufzustehn. Wenn das Verhängniß des Hergebrachten, wie Tertullian sagt, unsern Herrn an das Kreuz gebracht hat, so hat dieser freilich durch den Geist dennoch gesiegt. Sieht man dagegen auf die Natur der Griechischen Staaten und Religionen, als ein untrennbares Ganzes, so daß nichts unrichtiger ist als diese für die Schattenseite von jenen zu halten, so wird man gern an Sokrates eben so ehrwürdig finden daß er gehorsam sich der Religion Athens fügte als an Demosthenes daß er ihm die Freiheit zu retten bis zum Tode bestrebt war.

Sie wahrten die vaterländische Pflicht: der Führer der Zeiten rief sie nicht auf und daß die Auflösung für das Ganze unvermeidlich war, konnten sie nicht ahnen. Die natürlichen Hüter des Hergebrachten, das eine so große Cultur und eine so große Herrlichkeit des äußeren Lebens bewirkt und zugelassen, das Bürger noch unter der Führung des Demosthenes möglich gemacht hatte, von deren großartigen Tugenden die Allermeisten in manchen Hauptstädten des christlichen Europa und Amerika keine Ahnung haben, der Staat, der auf diese Hergebrachte gegründet war, konnte den Fortschritt einer Entwicklung aus durchaus andern Reimen nicht dulden und in sich aufnehmen, eine von der Philosophie ausgehende offene, vereinigte und geschlossene Opposition würde ihn bald unterwühlt haben. Eine Vereinfachung und durchgreifende Reinigung des mythischen oder dichterischen Glaubens, läßt sich nicht als durchführbar denken, weil dessen poetische Grundanschauungen oder Principien mit denen der Denker im Widerstreit sind. Vergeblich suchten die Stoiker die Staatsfrömmigkeit durch Umbedeutung der Götter und Mythen zu retten und sie haben dem Cultus vermuthlich durch diesen Versuch nicht mehr Vorshub gethan als die Epikureer ihm durch ihre Götterverachtung unmittelbar geschadet. Zu unterscheiden ist hiervon der Einfluß der Schulen auf die ethischen Grundsätze, die bei den Stoikern allerdings mit allgemeinen religiösen Ansichten zusammenhiengen. Die Verfolgung eines Diagoras von Melos, Theodoros, auch eines Anaxagoras und Protagoras erscheint daher als unvermeidlich; und man kann den Athenern keineswegs Intoleranz vorwerfen: nur ist bei der Verfolgung der Ungläubigen nicht immer pflichtmäßige Aufsicht die Triebfeder gewesen, sondern wie es in der Welt geht, Persönlichkeit und Zufälligkeit haben mitgewirkt. Aber freilich ist auch der edle und reiche Geist des Euripides nicht darum anzuklagen daß er einerseits zwar auf der Bühne die alten Vorstellungen von den Göttern befolgte, auch die Frömmigkeit nicht zu grübeln geken ließ an ihrer Stelle, dabei aber

auch nicht verhehlte von der mächtigen Bewegung der Zeit ergriffen, von dem Geiste des Anaxagoras angeweht zu seyn <sup>21)</sup>. Auch Aristoteles, obgleich er den Volksglauben bekannte und ehrte <sup>22)</sup>, und mehrere seiner Schüler, Theophrast, Stilpon, Dikarchos erfuhren die Klage der *ἀσέβεια*. Den Philosophen gegenüber hatte diese einen tieferen Grund, und andre Bedeutung als vorher wo die äussere Aufrechterhaltung und Heiligung des Kultus immer einen guten Theil des Criminalrechts und der Polizei ausmachten und die häufig angelegten Todesstrafen nicht weniger als die Sanction der Drakel bei den gesetzlichen Bestimmungen der Gebräuche den großen Ernst in allen Religionsfachen verrathen. Es fehlte die große Stütze des Positiven die in einem heilig gehaltenen Priesteramte liegt. Der Verfall der Staaten, die Entartung der Sitten und die Verbreitung der neuen Ideen und Bildung giengen seitdem Hand in Hand. Wie stark und zahlreich davon die Zeichen sind, so ist doch über diese in die Augen fallenden Erscheinungen nicht zu übersehen, wie viel von dem Alten, in wie weitem Umfang sich der Form und dem Scheine nach dennoch behauptete. Der Steptiler selbst, wie Sertus sagt, sagt nach den väterlichen Gewohnheiten und den Gelesen daß Götter seyen, und thut alles was zu deren frommem Dienst abzielt, überläßt aber nichts was die philosophische Untersuchung angeht (9, 2, 49), und da Frömmigkeit (*εὐσεβεία*), die Wissenschaft der Götterverehrung das Wünschenswertheste (Unentbehrlichste) ist, und da es nach dem allgemeinen Menschengefühl eine Heiligkeit (*ἁγιότης*) und also auch etwas Heiliges giebt, so sind auch die Götter selbst zu behaupten (9, 2, 123 ss.)

21) Pseudo-Plutarch de plac. philos. 1, 7, 2, indem er ihm irrigerweise den Ephyphos zuschrieb; meint er habe aus Furcht vor dem Ares das jenem seinen eignen Unglauben an die Götter in den Mund gelegt

22) Zell de Aristotele patriarum religionum aestimatore, oratio. Heidelbergae 1847, umgearbeitet in dessen Fritzenschriften. Neue Folge 1, 289—392.

Einige besondere politische Einwirkungen auf die Mythologie.

a. Namengebung, *ὀνομάτων θέσεις*. Die Namen der Götter drücken ihre Natur aus, die der größten und ältesten so allgemein, daß frühzeitig ihre Bedeutung vergessen oder nach einer einzelnen Eigenschaft, wie *Ἀπόλλων* offenbar, falsch geedeutet, später mit wechselnder Willkür erklärt wurden, wie von Platon im *Kratylos* (p. 402) und unzähligen Andern. So auch blieben gewiß viele Beinamen der großen allgemeinen Götter und Namen der besonderen geringeren meist nicht mehr oder nicht nach ihrem ursprünglichen Sinn verständlich, wie z. B. *Αἰγε* und *Οπίς* in einem Hymnus des *Olen*, mit welchem die Frauen in *Delos* und andern Jonischen Orten *Gaben* erhoben nach *Herodot* (4, 35), *Εὐεῖθυια* u. a. Im Allgemeinen indessen sah man die Namen dieser zahlreichen Klasse als die bestimmte Bedeutung der Personen an. In den *Metamorphosen* des *Aeschylus* wurde gefragt:

*αὐτὸν δὲ θεὸν αὐτοῖς ὄνομα θεῶνται βροτοί;*  
und Zeus heißt die Neugeborenen nach ihrer Natur zu nennen *καλίκους*.

*πάντων γὰρ ἔκοντο ἐκ σκότους τὸ εἰς φῶς.*  
Daher wird Götter einsetzen und benamen, *ἰδρύσθαι καὶ ὀνομαθεῖσθαι*, verbunden, z. B. in Bezug auf König *Lakedämon* und zwei Chariten <sup>1)</sup>. Die Megarer rühmten daß *Zeuskothea* zuerst bei ihnen genannt und ihr jährlich geopfert worden sey <sup>2)</sup>. Nach den Platonischen Gesetzen würde es unsinnig seyn an den in jeder Stadt festgesetzten Göttern und Gebräuchen und Namen der „Götter oder Dämonen“ zu rütteln, die von *Delphi*, *Dodona* oder von *Ammon* her, oder nach ältern Sagen von Visionen oder angeblicher Eingebung von Göttern, denen man gefolgt war, sie möchten von Haus aus oder sonst woher seyn, und seyen es *Eyrhenische* oder *Kypriſche* (5 p. 738 b.)

1) Paus. 9, 35, 1.

2) Paus. 1, 42, 8.

Pausanias berichtet wie die Söhne des Moens die Dreifzahl der Mufen anerkannten und ihnen Namen gaben (*ὀνόματα ἔδωκε*), Pios aber in Theopid neun feststellte und die jetztigen Namen an die Stelle setzte, entweder weil sie ihm richtiger schienen, oder nach einem Orakel (9, 29, 2), und bei Patra, daß man dem Poseidon ausser den poetischen und drei überall vorkommenden Beinamen an jedem Ort einen eignen einheimischen Beinamen gebe (7, 21, 3.) Pamphos hat den Namen Kalliste für Artemis von den Arkadern gelernt (8, 35, 7), den der Eileithyia die mit den Hyperboreern kam, d. i. die Göttin, zuerst ein Ort in Attika kennen gelernt (1, 18, 5.) Von Sokrates waren Geschichten gesammelt über die Beilegung der Namen d. i. über die Einführung gewisser Götter<sup>3)</sup>. Die Sage hatte in dergleichen Dingen zu erdichten ein weites Feld; aber Alles beruhte auf der Ansicht daß Name und Cult unzertrennlich und daß die Namen unter Zustimmung oder Autorität des Staats oder eines selbständigen Theils und häufig genug auch eines Orakels gegeben seyen. Das Gewicht und die Heiligkeit der Namen zeigt sich oft wo man im Gebet ängstlich ist den dem Gott wohlgefälligsten Namen zu wählen, da jeder mythisch eine Seite, eine Würde oder Kraft desselben zu gelten und zu vertreten schien. In Platons Philebos sagt Sokrates, da Jemand die Aphrodite eigentlich Hebe nennen möchte: „meine Schen hinsichtlich der Namen der Götter ist nicht menschlich, sondern geht über die größte Furcht hinaus“ (p. 12 b.)

b. Die staatliche Einführung fremder Götter (wenn oft schlichen sie sich auch verstoßnerweise ein) wird am besten im Zusammenhang nach der Zeitfolge dem alten und nationalen Götterdienst an die Seite gehalten werden.

c. Affiliation, Anfindung. Daß in Athen Apollon als Sohn der Jungfrau Athene verehrt wurde, hat mich dar-

3) Phot. Cod. 161 *διαφοροί λογίας καὶ τῶν κατὰ τὰ ὀνόματα θεῶν αἰτιολογίας*. Nur nach den Namen verstand man *Ὀλῶν*, *Ἐσσημῶν*, *Κλάτς*, sagt Etyetēs ad Lycophr. 570 *κατὰ τὰς τῶν ὀνομασίων θεῶν*.

aufgeführt eine besondere Art theologischer Genealogie annehmen, die ihren Anlaß in politischen Verhältnissen gehabt hätte, und ich habe sie Affiliation genannt (Götterl. I, 491 f. 637), was auch schon aus meinen Vorlesungen herausgefliegen war. Auf Athena und Apollon ist freilich das Wort nicht so recht anwendbar wie es auf Ares und Aphrodite im Homerischen System ist, weil nicht bloß Athena mystisch zur Mutter des Apollon, sondern zugleich Hephästos zum Vater ernannt und also der Verknüpfung die aus politischem Grund entstand, eine mystische oder physikalische Grundlage gegeben wird. Dem Motiv auf diese Art zwei verschiedenen Stämmen ein religiöses Band der Einheit vor Augen zu halten, läßt sich vergleichen was Pallas aus dem berühmten Mongolischen Gesetzbuch des Galban Chan anführt, daß ehemals verfeindete Geschlechter, welche ihre Einigkeit herstellen oder befördern wollten, längst verstorbene Kinder des einen und des andern unter einander vermählten. Die Latiner und die Etrurier naturalisirten fremde eingeführte Götter indem sie einheimische Göttinnen mit ihnen vermählten \*). Dem sonst Bösartigen Dionysos wurde unter dem besondern Attischen Namen Bacchos Demeter zur Mutter, damit er der Persephone Bruder würde, oder auch diese zur Mutter gegeben, um die mystische Bedeutung dieser beiden durch genealogische Verknüpfung zu verstärken. Der Unterschied ist immer daß die meisten, die alten und mehr oder weniger allgemein gültig gewordenen Genealogieen unmittelbar aus der einfachsten Anschauung der Natur, einzig aus der frühesten Ahnung göttlicher Verwandtschaft oder Ineinanderwirkung hervorgegangen sind, die andern zwar auch des theologischen Zusammenhangs nicht entbehren, aber auf eine besondere, von politischen Umständen oder von neueren religiösen Ideen und Bedürfnissen abhängende Veranlassung erdacht und an einzelnen Orten eingeführt worden sind.

\*) Gruyer, 2, 278, 2, 3.

Oft, wenn ein Gott Sohn eines andern gleichgeordneten genannt wird, wie Pan, Priap des Hermes, Asklepios, Arias des Apollon, ist es zweifelhaft, ob dies als Glaube des Orts oder nur als Einfall eines Mythographen zu nehmen sey, worauf dann gar wenig ankommt. Die meisten solchen Verknüpfungen gehören offenbar nur der Poesie an, wie wenn z. B. Eumelos den Apollon Vater der Mufen, dieser und jener eine Muse die Mutter der Sirenen, Euripides den Silen Vater der Satyrn, Einer Aphrodite die Mutter, ein Andre die Gattin des Dionysos nennt. Hermes wird zum Vater der Isis gemacht <sup>5)</sup>, welchen eine Ägyptische Inschrift bei Diodor (1, 17) ihren Lehrer nennt.

#### Großes Mißverständnis der mythologischen Staatsreligion.

Unter den oben angedeuteten Umständen (S. 41) ist es begreiflich genug daß gegenüber der Sokratischen Schule auf allerlei Weise versucht wurde die Entstehung des Glaubens an die Götter zu erklären, die nunmehr vom Verstande verworfen wurden und auf einem alten allgemeinen Wahn zu beruhet schienen. Sertus Empiricus, in dem Abschnitt über die Götter im 2. Kap. des 9. Buchs, bespricht eine Reihe dieser Hypothesen. Prodikos sah in dem Wohlthätigen der Naturkörper (S. 18, 39—52) <sup>6)</sup>, Demokrit in den furchtbaren und erschütternden Lebensäußerungen der Natur, die zu so vielen Göttern gemacht worden seyen, den Entstehungsgrund derselben (S. 19. 42.) Nach Eumeros legten einst die Verständigsten, um die Noth der Andern zu bewältigen sich selbst göttliche Kräfte bei, die man auch nach ihrem Tod anerkannte und als fortwirkend sich bestimmen ließ (S. 17. 34 f.) Epikur dachte sich wunderbar hehre Erscheinungen im Traum als Anlaß höhere Wesen, die

<sup>5)</sup> Plut. de Is. et Os, 3. 12.

<sup>6)</sup> Cic. N. D. 1, 42.

Meine kl. Schr. 2, 520—526.



indem Homerischen Götter auszusinnen und anzunehmen (§. 25. 43). Einige jüngere Stoiker schrieben den ersten erdgeborenen Menschen den tieferen Verstand zu; die für die Bildung und Beherrschung der Menschen nemlich notwendigen Götter zu erkennen: oder auszusinnen (§. 28). Voran stellt Sertus die Meinung des Kritias<sup>7)</sup>, dessen Rede des Sisyphos aus der gleichnamigen Tragödie wir ihm verdanken (§. 14. 31. 54), daß Gott oder die Götter, *δαίμων, οὐ θεός*<sup>8)</sup>, und die Strafen im Hades eine Erfindung von weisen Gesetzgebern zur wohlthätigen Täuschung und Leitung der Welt seyen, nachdem die Erfahrung gemacht worden sey, daß die ursprüngliche Wildheit nicht durch die Strafgesetze allein bezwungen werden könnte, weil man heimlich zu freveln fortfuhr. Doch selbst Kritias, der zu den dreißig Tyrannen gehört hat, wählte die Person gerade des berühmtesten Verstandesmenschen, auch Meisters in schlaunen Streichen, dazu um diesen anstößigen neuen nackten Atheismus auf der Bühne zu verkündigen.

Der Sisyphos der Vorwelt mußte es aufgeben das Räthsel von Gott und den Dingen zu lösen; er sah den Stein,

7) Platon Legg. 10 p. 889 e. Cic. N. D. 1, 42.

8) Darin daß Sertus Gott und Götter nach der alten Gewohnheit verbindet, liegt der letzte Grund von der Unzulänglichkeit des ganzen, für uns auch so doch lehrreichen Abschnitts. Wo er von den Dogmatikern der verneinenden Art spricht, führt er die Spigfindigkeiten gegen die Idee Gottes überhaupt an (§. 137—181) und ohne alle Verbitterung damit die Gründe gegen die positiven oder mythologischen Götter aus Karyades (§. 182—190). Indem er den Gründen dieser Klasse gleiche Uebersetzungskraft (*περὶ τὸ πείθεω ἰσοδυναμία* §. 137) beilegt als denen der vorangehenden bejahenden, hat unter denen von dieser Seite der eine äußerliche Grund von der Allgemeinheit des Gottesglaubens (der *ἐνότης*) und der Uebereinstimmung auch der meisten Philosophen, Pythagoras, Empedokles, der Ionischen, des Sokrates, Platon und Aristoteles und der Stoiker mit der Poesie (§. 64) fast mehr Gewicht als Alles was Sertus von dem Innern der Lehren vorbringt; dabei fehlt aller Aufschluß über das Verhältniß von Gottheit und Vielgötterei.

den er zu einer gewissen Höhe emporgewälzt hatte, immer wieder zurückrollen 9). Der Sisyphos des Kritias glaubt schlauer als die Welt und Vorwelt zu seyn, entbehrt aber aller tieferen Einsicht und weiteren Umsicht: er zeigt uns eino im Lauf der Zeit veraltete, nicht mehr mit der fortgebildeten Welt verträgliche Religionsform im traurigsten Licht. Aristoteles u. a. der Alten, wenn sie das Räthsel der Mythologie, das sich immer lauter und dringender herausgestellt hatte, nicht eigentlich historisch lösten, sondern die Mythen von den ältesten an als von Klügeren erfunden zur faßlichen Einleitung eines inneren Sinnes für die Andern dachten, erkannten wenigstens dahinter göttliche Wesenheit und selbständige Wahrheit an (Götterl. I, 78. 94). Die mythischen Götter waren ihnen also nur formell von wirklichen verschieden, die Bildner und Lenker der Staaten hatten sie hinsichtlich des Grundes des Glaubens an unsichtbare Mächte im Einverständnis mit den Vätern in redlich pädagogischer Absicht eingeführt, nicht als ein politisches zur Täuschung erfannenes Schreckmittel um Ordnung und Sicherheit zu erhalten.

Auf dem Standpunkte des Kritias finden wir bekanntlich den Polybios (6, 56). Zur Zügelung des unbändigen Volks seyen von den Vorfahren weislich die Vorstellungen von den Göttern und den Höllenstrafen eingeführt worden, die jetzt Viele unüberlegt vertreiben wollten. Denn der unübertrefflichen Durchbringung des Privat- und öffentlichen Lebens mit diesem Aberglauben (*δεισιδαιμονία*) verdanken die Römer den festen Halt ihres Staates und der Sicherheit des Eides und der anvertrauten Gelder. (Der *Dius Fidius* und *Fides* waren allerdings große Götter bei den Römern). Den Polybios hat vermuthlich Cicero im Auge wo er die Annahme einer weisen Fiction der Götter zurückweist 10). Zwischen dem Römischen phantasie- und gemüths-

9) Zu Schwenss Etymol. mythol. Andeutungen S. 322 f. Krit. Prometheus S. 550 ff. 10) De divin. 1, 47 — sapienter aiebat ad opinionem imperitorum esse seque religiones. Quod longe secus

loseren Volksglauben und der im sechsten Jahrhundert der Stadt durch die Griechische Philosophie unter der höheren Klasse verbreiteten Aufklärung waren, der Abstand und die Unverträglichkeit ungleich größer als bei den Griechen vor der Zerrüttung des Staats und dem Verluste der Freiheit zwischen den Schulen und dem Staat, und es hat daher auch bei ihnen keine Stimme laut werden können, die nur entfernt auf das Bewusstsein des Pontifer Scävola und des Varro hindeutete, daß man das Volk durch „Religionen“ täusche, die physische Religion aber und daß Hercules, Aesculap, die Dioskuren Menschen gewesen seien, vor ihm verborgen und in den Wänden der Schule halten müsse <sup>11)</sup>. Schon im Jahr der Stadt Rom 571 hintertrieben Prätor und Senat die unter dem Schutz eines leeren Sarges des Numa, zum Gegengewicht gegen die Römische Dämonie, listig versuchte Einführung Pythagoreischer Schriften der Zeit indem sie sie zum Feuer verbrannten <sup>12)</sup>. Ganz etwas Anderes ist es wenn Staatsmänner wie Pisistratus, Themistokles, Heerführer und Volksmänner aller Orten, auch das Delphische u. a. Orakel (ohne damit ursprünglich und allein Anstalten des Betrugs zu seyn) den Volksglauben oft zu guten Absichten zu benutzen verstanden. Darin kann man einen staatsklugen Mißbrauch der Religion sehen, wobei nicht ein Urtheil über den Grund und Ursprung oder auch das Wesen der Religion überhaupt, einen dem Volksglauben Hohn sprechenden Grundsatz.

Boega sagt in einem Entwurf zu Vorträgen über die Griechische Mythologie, der sehr viel Treffendes, was zu jener Zeit und auch wohl späterhin kein Anderer hätte sagen können, neben

est: neque enim in pastoribus illis quibus Romulus praesuit, neq in Romulo haec calliditas esse potuit, ut ad errorem multitudinis religionis simulacra fingerent. Cf. Legg. 1, 7. 2, 6 ss. 13. 72.

11) Expedit civitates falli religione. August. de C. D. 4, 27. 31. 32. 6, 13. 8. 10. 12) Liv 40, 28.

Andrem jetzt gänzlich verfehlt Erscheinenden enthält <sup>13)</sup>: „die eigentlichen Politiker betrachteten die Religion als einen Mittelpunkt der Staatsverbindung und darum war es ihnen gleichgültig, wen oder was das Volk verehrte, nur daß es verehrte“, und noch in neuerer Zeit hat ein berühmter Geschichtschreiber obenhin von dem „Staatsbetrug der Griechischen und Römischen Götter“ im Gegensatz des Geistes Christi gesprochen, nicht zu reden von Kirchenhistorikern und andern Theologen, die das Heidenthum nicht oder nur in den christlichen Zeiten kannten und verstanden und vielleicht dachten durch die Erniedrigung desselben die Werthschätzung des Christenthums zu erhöhen. Das Vorurtheil und die Vermengung der Dinge selbst und der Zeiten und Umstände sind zum Erschrecken groß und weitgreifend: denn unbefangener und genauerer Betrachtung ist es unverkennbar, daß von Anfang an und bis zur Zeit der philosophischen Schulen und des politischen Verfalls allen Bürgern der freien Griechischen Staaten der Halt welchen in dem Göttersystem, den Mythen und Culten die Staaten gefunden hatten, im Ganzen genommen in voller Uebereinstimmung, wenn auch mit Unterschieden in der Treuherzigkeit des Glaubens und der willigen und scheuvollen Unterwürfigkeit unter die öffentliche Religion, gemeinsam gewesen war. Die Zeiten der Kritik und des offenen Unglaubens eines großen Theils sind wohl zu unterscheiden von denen des ältesten und von den langen des lebenskräftig blühenden Alterthums, in welchen die Religionen aus innerstem Bedürfniß entstanden und mit Ernst und Hingebung gepflegt worden waren. Auch dem kirchlichen Christenthum ist eine Zeit gekommen, worin Verstandesmenschen und Weltleute massenweise sich seinem Zwang und seinen positiven Sagenungen entzogen, hinter denen das Evangelium in seinem reinen und innersten Sinn sich ihnen nicht weniger verbarg als den heidnischen Gebildeten und Taugenichtsen die frommen An-

---

13) Georg Zoega's Abhandl. S. 303.

fänge der Mythologie hinter allem dem was daraus hervorgegangen war. Diese schlechten Christen hielten denn auch die Meinung nicht immer hehl, daß die Religion für das Volk gut und nothwendig, für sie selbst aber entbehrlich und viel zu ähnlich dem Aberglauben sey. Wenn sie vom Christenthum nicht sagen konnten, daß es zur Beherrschung der Völker erfunden sey, einseitig, künstlich und absichtlich, so waren sie doch mit dem Römischen Pontifer darin einverstanden, daß es so wie es sey erhalten werden müsse, weil ohne das kirchlich Positive der Staat nicht in seiner Verfassung und die Massen nicht in Ordnung und ruhiger Botmäßigkeit erhalten werden könnten. Die Macchiavelli <sup>14)</sup> und Hobbes stimmten innerlich darin sehr überein mit Polybius und Barro. Staatschriften aus der Zeit Ludwigs XIV sollen sich darüber auf ziemlich freche Art aussprechen <sup>15)</sup>.

#### 4. Gottesdienst.

Das Opfer, in allen vorchristlichen Religionen der Mittelpunkt alles Gottesdienstes, hat seinen letzten Grund in der Hingebung des Menschen an die unsichtbare Macht; er zeigt seinen guten Willen, wie der Arme der dem großen König Wasser in seiner Hand zum Geschenk darbrachte, wie wir heute wenn wir Kränze auf das Grab eines Todten an dessen Sterbe- oder Geburtstag legen, er thut was er nicht lassen kann, wie der welcher den lang entbehrten heimatlichen Boden bei dem Anlanden küßt. Welche Gebräuche aus diesem Keim, aus dem

---

14) Il principe 1, 12—14. 15) Genz schrieb an seinen katholischen Freund Ad. Müller, als ihn die Nachricht von Robespierres Ermordung erschreckt hatte, am 19. April 1819: „Sie haben vollkommen Recht, Alles ist verloren, wenn nicht die Religion — *pas seulement comme foi, mais comme loi* — wiederhergestellt wird. Ich gehe noch weiter: nie wird die Religion wieder als Glaube hergestellt werden, wenn sie nicht zuvor als Gesetz wiederhergestellt wird. Denn nur als Gesetz kann sie einen Glauben des Gehorsams selbst in denjenigen begründen, die für den directen Glauben unempänglich waren oder geworden sind.“

Bedürfniß sich durch Gaben und Zeichen den Göttern zu nähern, in Freude und Dankbarkeit, hülfbedürftig in Schreden und Noth, bußfertig im Bewußtseyn der Schuld, hervorgegangen sind, dieß macht einen beträchtlichen Theil der Culturgeschichte der Völker aus. Die Darbringung der Erstlinge, die vor jedem Trunk auf den Boden gegossene Spende, sind sprechende Zeichen des Gefühls daß alle Nahrung Wohlthat von oben und Dank und Verehrung Pflicht, durch die Spitze oder den Zehnten der Kriegsbeute dargebracht wird in großen Augenblicken gemeinsam ausgedrückt, daß der Sieg Gott zu verdanken sey. Die Griechen lehrte, wie es Verse des Epos Titanomachie ausdrücken, schon Chiron heitere Opfer und den Eid um sie zur Rechtschaffenheit zu führen. Einen willigen Tribut der Frömmigkeit erkennen wir in den Worten der Ilias:

Kind wie gut wenn der Mensch den Unsterblichen bringt die Geschenke  
Seiner Pflicht,

und in hundert andern. Aus der Einsalt an das Herz gelegten Motiven entspringen dann auch im poetisch Mythischen Bäume wie der im Hymnus an Demeter, daß die Götter den Verlust der Opfer bei einer Hungersnoth auf Erden empfinden, so daß Zeus die Demeter abschickt (311). Daß von den Thieropfern alles Fleisch zu Opfermahlzeiten verwandt wurde, wie schon bei Homer und wohl seit sehr früher Zeit, hat den Mythos von der List des für den Menschen sorgenden Prometheus in Melone veranlaßt, der nicht eine vertragsmäßige Schuld von ihrer Seite bedeutet <sup>1)</sup>. Die Juden verbrannten die Thiere ganz, Theophrast meinte, während sie selbst fasteten und sich über göttliche Dinge unterhielten <sup>2)</sup>. Dadurch daß bei den Griechen Thiere schlachten und opfern nach und nach regelmäßig

1) Götterl. I, 764. Muthwillige Komiker setzen an die Stelle der leisen Ironie, die darin liegt, derben Spott, bei Clem. Al. Strom. 7 p. 716. Auch in Skandinavien waren im Allgemeinen die Opfer Gastmale.

2) Porphy. de abst. 2, 26.

eins. ward, erlitt die Bedeutung der Opfer als eines schulbigen Tributs an die Unsterblichen, wenngleich die Mahlzeiten zu Ehren der Götter waren, eine Abschwächung, und es ist dieß vielleicht mit Ursache gewesen daß es, wie um durch die Form sie wieder zu heben, mit dem Ritualwesen, mit der Auswahl und Bestimmung der Thiere, nach der Vielheit der Götter, nach der Verschiedenheit so mancher derselben in den verschiedenen Jahreszeiten, oder auch Lebensbezügen der Menschen, nach den besondern Gründen der Einsegnung, und häufig mit den Opfergebräuchen, bei einer bis in das Feinste und Kleinste gehenden Symbolik, selbst der Geräthschaften und der Verzierungen, so streng genommen wurde wie unzählige Weisungen des Orakels und andre Umstände zeigen. Um das ganze öffentliche und Privatleben, das alltägliche und das durch besondere Tage im Jahr gehobene Leben in so engem, durchgängigem Zusammenhang mit den Göttern, an vielen Orten mit einer so großen Menge von Göttern, und den Glauben daß an ihrem Segen Alles gelegen sey zu erhalten, diente die Manigfaltigkeit und die pünktliche Beobachtung der Opfervorschriften als ein ununterbrochener leichter, dem Volk nicht drückender Zwang, der auch von liturgisch gelehrten Geschlechtern und von Beamten überwacht wurde. Von dem einzelnen Haus aus, worin gewisse Götter ihren Altar oder Säule und ihre Feiertage hatten, der Hausvater Priester war, erhob sich durch immer weitere Kreise oder Genossenschaften der Cult bis zum gemeinsamen der Stadt. Wer von neuem diesem durch die unglaubliche Menge der kleinlichsten Einzelheiten nicht anlockenden Gegenstände besondern Fleiß widmen wollte, der hätte die alte Zeit schärfer abzusondern von den sehr absteigenden Perioden der städtischen oder staatlichen Blüthe und des Verfalls, dann auch die Charakterschiedenheit der Stämme und Staaten auch in dieser Hinsicht mit dem Allgemeineren zu verbinden, da das Gottesdienstliche einen so großen Theil des Heimathlichen (πατριον) ausmachte, woran der Grieche hieng.

Tempel erscheinen bei Homer noch selten im Vergleich mit der Menge der vorauszusetzenden Opferstätten. Doch ist die große Zahl der vorkommenden Sagen daß der Tempel des Orts von einem Troischen oder andern Heros gegründet sey, im Ganzen betrachtet, nicht ohne Bedeutung, besonders wenn man an sie den kleinen Tempel auf dem Gipfel des hohen Ocha hält. Das Heräon in Olympia sollte acht Jahre nach der Ankunft des Drylos mit den Herakliden gegründet worden seyn<sup>3)</sup>. Spätere Erweiterung oder Umbau hinderte nicht auf einen ersten Stifter zurückzugehn. Durch den Fortschritt von Akropolen mit Unterthanen zu Städten mit Bürgern, neben ihnen oder um sie herum gebaut, wurde Alles anders; die Akropolen erhielten nun Raum für große, für die vornehmsten Tempel, wenn auch andre die Umgebung oder die Stadt selbst aufnahm, wie es am schönsten an den sehr alten von Selinunt zu sehen ist. Ein Zeitpunkt großen Aufschwungs im Tempelbau war der Anfang des sechsten Jahrhunderts vor Chr., ein andrer die Zeit nach den Perserkriegen. Die Fülle der Blüthen im Frühling und der Früchte im Sommer haben nicht gewisser die Wärme der Luft und die Feuchtigkeit zu Begleitern als in alter Zeit die Tempel und die an und mit ihnen erwachsenen Bildkünste auf die Wärme und den Schwung des religiösen Eifers mit Sicherheit schließen lassen. Die Frömmigkeit und die Anstrengungen der Gemeinden und der höchsten Vorstände in dem Wettstreit auf solche Art die Götter zu verherrlichen sind niemals übertroffen worden. Die Baukunst bildete sich in so durchdacht regelmäßiger, wie im Dienste der Religion gewissenhaft gründlicher und feinsinniger Weise aus, daß sie den Eindruck feierlicher Würde macht und daß die einfach kräftige Erhebung, die Klarheit und Harmonie die ihr eigen sind, auf das Gemüth zurückwirken, ohne daß innerhalb ihrer Grundregeln eine sehr

---

3) Pausan. 5 16, 1. Phot. Lex. v. *Κυψελιστῶν ἀνάθημα*. Hirt Bauk. 1, 228.



große, nur nicht vorbringliche Manigfaltigkeit ausgeschlossen wäre. Nicht zurückstehend gegen die Pracht und Menge der Tempel, vielmehr gleich staunenswerth war der Schmuck den an und in ihnen die bildenden Künste, zum Ausdruck der aus dem ureigenen Geiste der Nation hervorgegangnen, ihm selbst urverwandten Mythologie hinzufügte, und die Menge der Weihgeschenke in Statuen und mit Figuren verzierten Tempelgeräthschaften. Wohl war der Charakter des Volks im Allgemeinen ein andrer als zu der Zeit wo sein religiöser Trieb den Mächtigen jene großen Tempel der Hera, der Artemis, des Zeus in Samos, Ephesos, Athen aufzuführen eingab, als zu der wo Perikles von den Tributen der Hellenen die Akropolis mit Tempeln schmückte, ungefähr wie die Peterskirche nicht eben so sehr wie etwa die Dome von Siena und Orvieto, die Münster von Straßburg, Freiburg, Regensburg, Wien, aus Religion hervorgegangen ist, oder auch heutige Dome der wunderbarsten Größe und Kunst eben so viel Drang der Religion in den Zeitgenossen als in älteren Zeiten beweisen. Noch viel anders war es als Alexander die vielen Tausende von den Barbaren erhobener Talente nach Hellas schickte um den Göttern Tempel zu erbauen <sup>4)</sup>, eine das Volk bestechende Freigebigkeit, welche die nachfolgenden Könige größtentheils nachahmten, und als in Ionischen Städten besonders deren sich viele so prächtige erhoben. Doch muß man es den Griechen zum Lob anrechnen daß sie bis zuletzt ihre Heiligthümer von weltlichem modernstem Luxus und profaner Pracht frei gehalten haben, die in christlichen Kirchen, besonders in Italien, wie es scheint, die Absicht und die Wirkung haben die Menschen wenigstens für ein trauriges Surrogat von Religion zu gewinnen. Dort blieb aller Reichthum und aller Glanz durch die Form noch im Zusammenhang mit dem alten religiösen Inhalt.

Die künstlerische Anlage, die wir in den Tempeln und

---

4) Plutarch. de Alex. fortit. 2, 3.

ihrem Schmauk, so wie in allem Griechischen, von der Sprache selbst an, bewundern, finden wir ganz besonders auch in der Gestaltung ihrer Feste wieder. Deren Vielfältigung und Ausbildung hielt natürlich, so wie die der Tempel gleichen Schritt mit dem des städtischen Lebens. Ein Theil von ihnen scheint von früh an seine Form im Wesentlichen erhalten zu haben durch das Verlangen den ihnen zu Grund liegenden Mythos zur Anschauung zu bringen, das was Gedanken und Empfindung beschäftigte so viel als möglich nachahmend aufzuführen. So besonders an den Heräen die Hochzeit des Zeus und der Hera, in Eleusis das Leid der Demeter mit der Auflösung, an den Pythien den Drachensieg des Apollon durch den mit örtlichen Erinnerungen und andeutenden Cäremonien verbundenen Nomos des Terpander, und an dem enneaterischen Septerion den Kampf mit dem Python und die Entweichung des Gottes nach Tempe. Schon in den Festschören war zum Theil zu dem musikalischen und orchesterischen Element das mimische hinzugetreten; aber hier blieb es untergeordnet. In jenen Festen verräth sich derselbe Volksgeist aus welchem vom frühen Mittelalter an die Kreuzigung (in Unteritalien bis vor nicht zu langer Zeit, in Prüm bis 1782) und die Auferstehung Christi vielfältig unter Gesang und Handlung dargestellt wurde, bis im zwölften und dreizehnten Jahrhundert daraus dramatische Aufführungen häufig der verschiedensten heiligen Geschichten in den Kirchen hervorgiengen. In andern Festen finden wir nur einzelne Bestandtheile mimischen oder symbolischen Ausdrucks des Mythos beigemischt, oder den Gott leibhaftig vorgestellt, wie z. B. in Tanagra nach Pausanias den lammtragenden Hermes durch einen Knaben (9, 22, 2), den Apollon durch einen Jüngling noch in Blüthe stehender Eltern, diesen oder jenen Gott durch einen Priester oder eine Priesterin, wie die Demeter in Pheneia (8, 15, 1), die Artemis Laphria auf einem von Stirfchen gezogenen Wagen (7, 18, 7). Die Verschiedenheit in der Composition der Feste war überhaupt

eben so groß als die im Charakter der Götter und die in den Ideen und Absichten unter welchen ein jeder in den verschiedenen Feiern aufgefäßt wurde. Das Individuelle war so stark als manigfaltig, so daß bei dem unendlichen Spiel der Beziehungen und Anklänge unter den einzelnen Göttern, den Arten der Feste und in den Bräuchen doch das Besondre und Eigenthümliche vor Vermischung und Farblosigkeit bewahrt blieb. So viel Fleiß auch gerade auf die Feste in vorigen Zeiten verwandt worden ist, so möchte doch nicht viel im gesammten Griechischen Alterthum so wenig nach seinen charakteristischen Eigenthümlichkeiten dargestellt seyn als auch nur die Hauptfeste, mehrtägige, zu großer und würdiger Pracht erhobene Feste, und die vielen eines und desselben Gottes in ihren Variationen und ihrer Einheit. Es kostet eine nicht geringe Mühe die zum Theil sehr fragmentarisch oder undeutlich von den Alten hinterlassenen Notizen zusammenzubringen, ihre richtige Beziehung und Anwendung zu finden; denn es ist nicht genug in Citaten genau und reich zu seyn und untergeordnete Einzelheiten kurz zu erörtern. Ein anderes Haupterforderniß ist daß man nach der im Allgemeinen erkannten Sinnesart des Volks und der Kenntniß seiner religiösen Vorstellungen das Einzelne richtig theils zu verbinden, theils zu ergänzen und sich einen lebendigen Verlauf des Festes und die Stimmungen der Theilnehmer deutlich zu machen wisse, ohne an volksmäßiger starker Einfalt Anstoß zu nehmen und ohne Scheu religiöse Gefühle und Gedanken mit ihr gar wohl vereinbar zu halten, kurz eine Gabe der tiefen Auffassung und klaren, lebendigen Schilderung zugleich, etwa wie Tied sie an einem christlichen Fest in seinem Aufrubr in den Cevennen so glänzend bewährt.

Alle Griechischen Feste ohne Ausnahme waren religiös, entweder den Göttern und Heroen selbst gewidmet, nach den Jahreszeiten und den Arbeiten und Freuden der Menschen in ihnen, und nach den Stufen und Uebergängen im Familienleben, die Todten eingeschlossen, nach den Gliederungen in

den Ständen und Genossenschaften bis zu den großen des Staates selbst und der Bünde; oder, wenn auch zum Andenken an wichtige Ereignisse eingesetzt, wie folgenreicher Siege, der Theseischen Einigung von Attika, der durch Thraspybulos hergestellten Freiheit, hier und da einer wichtigen Entdeckung, doch niemals ohne alle religiöse Weihe. Und alle Künste, die körperlichen wie die musischen oder geistigen schienen, wie die bildenden für die Tempel, nur für die Feste, wenigstens nach ihren höchsten Zielen und Ehren nur für sie da zu seyn und zu wetteifern. Durch die Spiele, in Verbindung mit dem feiertäglichen Wohlleben, mit Processionen, Schaustellungen, Fremdenbesuch erhielten die Feste, bis auf wenige Ausnahmen, den Charakter einer glänzenden Heiterkeit und versöhnten in so weit sie vom Staat und den Reichen bestritten wurden, auch die Unbemittelten mit ihrem Loos; auch wurden gewiß nicht bloß an den Neumonden der Sekate <sup>5)</sup> die Armen von den Reichen gespeist. Da durch die Feste die Städte selbst in ihrem Feierkleide gleichsam dargestellt wurden und daher ihre weltliche Seite so ansehnlich war, so könnten ohne Kenntniß und Uebersicht von ihnen die Geschichte, Culturzustände und Unterschiede der Staaten nur sehr unvollständig gefaßt werden. Diese Kenntniß zu erlangen erfordert große Mühe, vorzüglich hinsichtlich der festreichsten Stadt, des frommen, nach seiner unbegrenzten Verschwendung für die Feste von Böckh in der Staatshaushaltung (1, 224 ff. 1. A.) vortrefflich geschilderten Athens, das darin mit dem heutigen Rom in vollständige Vergleichung zu ziehen eine verdienstliche Arbeit seyn würde. Dabei wäre beachtenswerth was Aristoteles in der Rhetorik an Alexander, wo er den Redner anweist wie das Volk und die Rathsversammlung über sieben Hauptgegenstände, voran das Festwesen, zu berathen sey, in Bezug auf dieses als die richtigen Grundsätze aufstellt, unter andern die Bemerkung,

---

5) Schol. Aristoph. Plut. 394.

daß die Götter sich nicht des Aufwandes der Opfer, sondern der Frömmigkeit der Opfernden freuen (c. 3 p. 1423 a.). Wenn durch die Theilnehmung der Menschen an den Opfern der Götter und der menschenartigen Götter an allen menschlichen Künsten die Gemeinschaft unter beiden allzu groß und vertraulich zu werden drohte, so blieb dagegen der Tempel Heiligthum, Wohnhaus des Gottes oder seines geweihten Bildes, nicht zur Versammlung und Verehrung der Gemeinde bestimmt, zugänglich nur zur Beschauung, oft nur einmal im Jahr betretbar, aber nur für den Priester, oder mit Ausschluß eines Adepten, immer nur unter Cärimonien, besonders der Besprengung mit Weihwasser. Auch die Strenge der Strafgesetze hinsichtlich der Tempel ist nicht zu übersehn.

Von der Menge der Tempel und Cultusstätten durch das ganze Land hin in Städten und in den kleinsten Ortschaften, auf Wegen und Stegen können wir uns leicht einen Begriff machen, auf mühlosere Art freilich nur von denen im Peloponnes durch das treffliche Werk von E. Curtius; eben so auch von der Menge der Feste. Aber nicht leicht thunlich ist es sich eine genügende, hinlänglich bestimmte Vorstellung zu machen von den Gebräuchen, von den einfachen Opfern dieses mythenreichen Polytheismus an bis zu der umfangreichsten Panegyris. Die Regelmäßigkeit und Folgerichtigkeit die wir wahrnehmen, sind eben so groß als die Manigfaltigkeit. Von der zweckmäßigen, würdevollen und geschmackvollen Art der Gebräuche und der ganzen äußeren und priesterlichen Einrichtung des Gottesdienstes ist der beste Beweis die vielfache Nachahmung oder Beibehaltung in der christlichen Kirche; und da sie der Natur des Griechischen Glaubens so viel mehr und so vollkommen gemäß und ein Bedürfniß waren, so läßt sich wohl behaupten daß der äußere Gottesdienst der guten Griechischen Zeiten weder je übertroffen worden ist, noch je, wie die Verhältnisse der ganzen Erde nun geworden sind, wieder erreicht werden kann. Die gedankenreiche Symbolik die alle Gebräuche durchdrang, war

natürlich von der einfachen sinnigen Art, bei der manigfaltigsten Ausbildung und Entwicklung, häufig auch in spitzfindige, leere und einfältige Bestimmungen übergegangen, denen nur zu leicht eben so großer Werth als den bedeutungsvollen beigelegt wird 6). Den Reichthum und die zu ihrer Zeit große Wichtigkeit dieser Klasse der heiligen Alterthümer zu fassen, würde ein leichtes Hülfsmittel gewähren eine bloße Sammlung der einschlägigen Titel von verlornen Schriften über die Götter, über die Hellenischen Götter, über einzelne Götter, über die Opfer, und im Einzelnen z. B. über die Opfer in Athen, in Rhodos, über Feste, über Feste und Opfer, und einzeln z. B. des Dionysos, und *περὶ τῶν ἱερῶν*, z. B. in Delos, *περὶ ἁλῶν*, über Mysierien, dazu über Reinigungen und Sühnungen, womit man auch die über Orakel und Wahrsagungen, auch nach Abtheilungen die Mythographen verbinden könnte 7). Es läßt sich vermuthen daß gerade von der theologischen Literatur verhältnißmäßig viel von den Grammatikern unerwähnt geblieben ist. Ausgewählte Proben des Inhalts würden uns vielleicht den Charakter solcher Schriften einigermaßen errathen lassen. Aus heiligen wie aus profanen Büchern schöpften schon die Logographen, wie Dionysios von Halikarnas sagt 8). Die meisten Verfasser solcher Schriften gehörten vermuthlich entweder selbst zu der Klasse der Theologen und Eregeten oder waren

6) Eine gedrängte Zusammenstellung und Auslegung der Cäremonien fehlt noch. Die letztere brauchte nicht neben dem nächsten Sinn einer jeden auch noch einen verborgenen aufzusuchen, wie hinsichtlich der christlichen Eiturgie geschehen ist. Daß die Mystik des Nik. Sabasias 1844. S. 155—210. Zahllose Bildwerke würden bei einer solchen Arbeit zu Rathe zu ziehen seyn.

7) Den Anfang eines alphabetischen Verzeichnisses der Art enthielt ein Programm von Lobeck 1831—32.

8) De Thucyd. judic. 5. Heilige Bücher sind auch in dem Dialog Hermippos genannt, woraus in J. G. Schneiders Vorrede zum Theophrast der das Geschlecht der Pflanzen betreffende Theil, anhebend mit der Entstehung der Welt vom Chaos und den über- und innerweltlichen Kräften, aus einer Medicischen Handschrift mitgetheilt ist p. XXV.

ihnen doch an Aberglauben, in dem Festhalten an dem Hergebrachten und an Ueberschätzung der Gebräuche, auch der unfruchtbarsten und kleinlichsten Art, gleich und ohne Sinn für das Hohe, den Menschen Veredelnde, das den Philosophen und Dichtern zufiel. Verschieden sind die Solonischen die Religion betreffenden Gesetze u. a. wie deren auf Stelen oder Erztafeln in den Tempeln auch anderwärts viele vorgekommen seyn mögen, die Athensischen Priesterbücher bei Varro, die Formeln der Geheimweihen u. s. w. Der Eindruck den wir von jener andern Literatur erhalten würden, wäre sie nicht untergegangen, möchte sehr im Widerspruch stehn mit der allgemeinen herrschenden Vorstellung von Hellenischer Bildung. Er würde einigermaßen dem sich nähern, den uns das Ritual und die kleinlichen Opfervorschriften im Sama Beda und Jadschu Beda machen. So weit ist indessen auch die niedere Klasse der Nation, welche die *disciplina sacra* zur Hauptsache machte, nicht gegangen, daß man auf den Indischen Begriff, Cäremonien seyen die guten Werke, hätte verfallen können.

Cäremonien von glücklichem Ausdruck eines Gedankens geben den Stimmungen größere Bestimmtheit und Stärke, und wenn sie durch manche Aussen Dinge beschränkende Vorstellungen herbeiführen, oder zum Theil in Mißverhältniß gerathen zu den Fortschritten der Bildung, so ist dieß der Nachtheil der sich allen menschlichen Anstalten anheftet. Wie viel nothwendiger, wesentlicher sie den polytheistischen Religionen sind als den auf Offenbarungen oder Urkunden gegründeten, kann Niemanden undeutlich seyn. Sie waren, indem sie die Tradition in fester Form fortpflanzten, zugleich die leichten Bande wodurch die durch Begriffe und Einsichten wenig zu leitende Menge im Kleinen und Großen zusammengehalten und geordnet wurde, von den Zeiten der Einfalt an, die sie sehr ernst nimmt, bis zu denen der Ueberbildung selbst, die sie gleichgültiger nehmen mögen, sich aber altgeheiligten Gewohnheiten nicht ganz entziehen können. Sie dienten im Ganzen zur Unterhaltung des

Verhältnisses der Menschen zur höheren Welt eben so nothwendig als die Sitten und Gebräuche, worüber die Menschen übereinkommen um freundlichen, leichten und anstoßfreien Verkehr unter sich zu regeln und zu unterhalten. Auch ohne daß der Einzelne sich der Ideen bewußt ist, woraus diese Sitten hervorgiengen, halten sie ihn fest und wehren Unordnung, Streit und kalte Unart entfernt. Kein Hofceremoniel erhält die die Majestäten umgebende Menge in so willfähriger und strenger Abhängigkeit von sich, als die Pflichten des religiösen Dienstes die Völker von ihren Göttern. Dabei ist der große Unterschied daß die durch den Gottesdienst unablässig unterhaltne Ergebenheit und Unterwerfung, die sich auf unsichtbare, selbst in den Bildern nur mystisch anwesende, dabei den Meisten doch mehr oder weniger wirklich zu Herzen gehende Wesen richtet, wenn auch um Schutz und Hülfe, Güter und Segen gefleht wird, doch unendlich weniger selbstüchtig oder erheuchelt ist, als in jenem andern Verhältniß häufig der Fall seyn mag. So wichtig aber für die Griechen selbst der an allen Werk- und so vielen Festtagen wiederholte Ausdruck der religiösen Gedanken und Pflichten war, so lehrreich ist er für uns um das Charakteristische der Götter voll und richtig aufzufassen. Eine ganz besondere Aufmerksamkeit wendet sich natürlich den Geheimfeiern und den großen Anstalten der Mysterien zu.

Ein größerer Beweis für die Unzulänglichkeit des äusseren Gottesdienstes zur fortschreitenden sittlichen und geistigen Beredlung des Menschengeschlechts kann nicht gefunden werden als der thatsächliche, der in seiner schönen und anziehenden Ausbildung während der Blüthezeit des Hellenischen Alterthums liegt. Dabei ist indessen doch auch weit mehr als gewöhnlich geschieht zu achten von Homer an auf das mit dem Opfer verbundene Gebet und die Stimmung der Gemüther, wonach das Wort *εὐσεβεια*, Gottesverehrung, die Bedeutung Frömmigkeit annimmt. Was über diese Nägelsbach in seiner nachhomerischen Theologie im 5. Abschnitt, über das Gebet insbe-



sondre (S. 211—21), so wie über die *σωφροσύνη* ausführt, stellt den Zusammenhang worin das Leben mit der Religion stand, und ihren mächtigen Einfluß in das rechte Licht und kann Jeden aufmerksam machen, bei dem Studium der alten Litteratur den Hauch ächter Frömmigkeit der auf dem Ausdruck mancher der größten Dichter ruht, und die Zeugnisse für dieselbe die in unzähligen Stellen so vieler Schriftsteller ausgestreut sind, nicht zu übersehen. Je mehr die Civilisation sich ausbreitet, und besonders je mehr die Sitten ausarten, um so schärfer sondern sich die Gesinnungen. So fromme Schriftsteller wie Xenophon, Plutarch, Aristides stehn in ihren Zeiten einzeln da: aber die Klasse der ihnen gleichgesinnten Zeitgenossen ist nicht zu klein zu denken. Wer gern opferte war gern auch in dem Gedanken Gottes fromm, der *φιλοθύτης* auch *φιλόθεος*, *ὁσῶς διακεκµενος πρὸς θεούς*, wie Antiphon sagt. Wenn die Heiligung (*ὁσιότης*) vielfach auf kleinliche äussere Zeichen der Heilighaltung der Tempel und Gebräuche hinauslief, wie man z. B. aus manchen der Pythagoreischen Axiomen sieht <sup>9)</sup>, so ist das Wort selbst uns Bürge für religiöses Gefühl, so wie die so gewöhnliche Unterscheidung im Rechte, das *δοιον* und *δημόσιον*, und im Thun, *δοιον καὶ δίκαιον*, *οὐτε δίκαια οὐδ' ὅσα δρᾶν, ἀνόσια ἐργα*. Aber es ist ein großer, oft geäußert <sup>10)</sup>, noch unlängst mit Nachdruck ausgesprochener Irrthum daß nicht die Religion, sondern nur die Philosophie die Sittlichkeit gefördert habe. Pythagoras sagte daß wir dann am besten werden wenn wir zu den Göttern gehen <sup>11)</sup>. Die Frömmigkeit, die zu allen Dingen nütze ist, hat auch der Ethik den Weg eröffnet und geebnet, und Platonisch ist es die Stadt zur Gottesverehrung (*θεοσέβεια*) hinzulenken <sup>12)</sup>. Erst seitdem

9) Göttlings Abhandl. 1, 294 R. 19. 20. S. 300 R. 3. 4. 7.

10) B. B. von dem würdigen van Heusde Initia philos. Platon. 1, 66 s.

11) An einem Tempel in Epidaurus die Inschrift (bei Porphy. de abst. 2, 19 u. A.) Ἄγγρον χρόνῳ νηοῦ θυνάθεος ἐντὸς ἰόντα

ἐμμεναί ἀγγεῖη δ' ἐστὶ φρονεῖν θεῶα. 12) Epin. p. 985 d.

ein neues Bedürfniß höherer geistiger Gottesverehrung erwachte, in Sokrates und Platon, wurde die Religionsübung mehr und mehr zur ceremoniellen Wertheiligkeit und wirkungslos und heuchlerisch, oder entweder abergläubisch oder gleichgültig und misachtet, da bei dem Verfall der Religion und des Staats Zweifel oder Unglaube und finsterner oder abgeschmacktester Aberglaube neben einander zu gehen pflegen. In vielen Städten zwar, besonders Kleinasien, setzen uns der Glanz und die Ausdehnung der Feste, die Herrlichkeit und Großartigkeit des äusseren Gottesdienstes, die im Ganzen genommen selbst im päpstlichen Rom kaum übertroffen worden ist, Jahrhunderte hindurch unter den Griechischen Königen und manchen Römischen Kaisern, in Erstaunen. Aber viel Einfluß dieser äussern Religion auf Denkart und Sitten wird schwer zu erspähen und näher zu bestimmen seyn, viel mehr wohl nicht als etwa in der orthodoxen Kirche von allen liturgischen Formeln, kostbaren Priestergewändern und Weihgeschenken, bis ins Un Sinnige ausgebreiteten Fasten u. s. w.

### 5. Poesie.

Wie die ersten religiösen Gedanken im Mythos durch die Phantasie vermittelt waren, so konnte zunächst nicht anders als an deren Hand alle nachfolgende Entwicklung fortschreiten. Natürlich und unausbleiblich war es daß die frühesten Mythen Ausbildung und Ausschmückung erfuhren. Der Keim oder Kern blieb als das eigentliche Heiligthum; die Ausschmückung oder Entfaltung läßt sich betrachten als vergängliche und sich erneuernde Blüthe oder Frucht dieses Keimes. Die Feste, die auf solche Urmythen sich gründen, behaupten die Grundidee und zeigen zugleich in den sinnbildlichen Gebräuchen einen Reichthum freier Erfindung. Dasselbe gilt von der Erzählung dieser Mythen. Wie demnach die Religion ihrem Wesen, dem ersten Anfang ihrer Entwicklung nach poetisch war, so setzte sie auch die poetische Anlage vor allen andern in Uebung. Dieß

sehn wir denn auch an fast allen mit den Griechen verschwägerten Nationen im Allgemeinen gleich. Die großen Unterschiede liegen in der Natur der Völker, in ihren Schicksalen, Klimaten und Ländern. Den anerkannten Vorzug, der hinsichtlich der mythischen und poetischen Anlage den Griechen, die sich auch durch die schönste Sprache unter allen ihren Sprachverwandten auszeichnen, zu Theil geworden ist, will ich lieber als mit eignen hier mit den Worten des Verfassers der neuesten Englischen Geschichte der Griechen bezeichnen <sup>1)</sup>. Dieser sagt: „die meisten, wenn nicht alle Nationen haben Mythen gehabt, aber keine Nation ausgenommen die Griechen haben ihnen unsterblichen Reiz und allgemeines Interesse mitgetheilt“, und, setzt er hinzu, „dieselben Geistesfähigkeiten welche die großen Männer des poetischen Zeitalters zu dieser erhabenen Stufe erhoben, trieben auch ihre Nachfolger vorwärts den frühen Glauben zu übertreffen, in welchem die Mythen erzeugt und überliefert worden waren.“ Insbesondere finden wir in keiner andern Mythologie von der Poesie verschiedner Zeitalter die ursprünglichen Anschauungen so gebiegen und folgerect, so kräftig und zart, so plastisch und gefühlvoll zugleich, so selbständig, harmonisch und bis zur vollkommensten Schönheit fortgebildet, zugleich so verständlich und treffend umgebildet von genialer und selbst der muthwilligsten Laune. Ein großes Werk war es, in fest gehaltner Anschauung die aus einer Idee hervorgesprungnen treffenden Grundzüge eines jeden persönlichen Göttercharakters, sowohl nach der Seite der Menschenwelt als nach der der Natur hin, so streng und stetig zu wahren und zu lebensvollerem Ausdruck, zu einem immer festeren und harmonischeren Ineinandergreifen aller Züge auszubilden und mit sprechenden Beziehungen zu bereichern. Großer Ernst gehörte dazu um an das in Sinnbildern und Merkmalen Gegebene sich treu und verständig zu halten, ohne Willkür sprudelnder oder tändelnder

---

1) Grote Hist. of Greece 1, 486.

Phantasie; und eben so sehr eine ganz besondere Anlage der Nation für die Form, die Schönheit, die Grazie. Nur so konnte der Glaube an die Götter, die wunderbare Illusion ihrer Realität nicht bloß aufrecht erhalten werden, sondern einen so hohen Aufschwung nehmen.

Durch ihre Verbindung mit den heiligsten Mythen, mußte die Poesie überhaupt ein so großes Ansehen gewinnen, daß auch ihre freien Erfindungen, auch nach den Zeiten, wo nur durch die Phantasie gedacht werden konnte, leicht als gleichartig mit denen die als reale Wesen fest standen, empfunden werden mochten. Dieß um so mehr da das Neue durch die Verknüpfung der alten Götter unter einander in den angemessenen Verhältnissen sich analogisch, einfach, nach leicht faßlichem Grund und Zusammenhang anschloß; genealogisch oder durch Verwandlung, z. B. des Poseidon mit einer Amphitrite, des Dionysos mit der Kore, aber durch Theilung eines Wesens in mehrere Personen, durch Amalgamirung oder Vergliederung; die ein sehr wirksames Princip in der Mythologie ist, von geeigneten Zügen und Merkmalen. Wenn die primitive Art des Mythos weit hinter den Zeiten Homers liegt, so erstreckt sich die andre, der nicht gleichsam durch den Glauben zuerst hervorgetriebenen, sondern aus freiem Geiste hervorgegangenen und mehr entweder der Auslegung oder der Allegorie ähnlichen Mythen und mythischen Fortbildungen, weit hinaus in der Zeit und es haben diese, wie gesagt, zum Theil im Fortgang der Zeiten positiven Charakter gleich wie die ältesten erlangt. Vermöge des ursprünglichen Zusammenhangs der Religion mit der Poesie hat daher die gestaltenreiche mythisch-poetische Welt für die Nation in älterer Zeit eine andre Bedeutung gehabt als wir uns nach unserer jetziger Geistesart und Bildung gemäßen Auffassung derselben leicht denken können. Vieles was uns nicht mehr mythisch, sondern bloß poetisch erscheint, hatte für sie lebendige Wesenheit; sie waren gewohnt an den Gedanken von den freundlichen Schöpfungen der Phantasie unsichtbar umgeben zu seyn. So

hat die Poesie über die Griechen mehr Gewalt gehabt als über alle andern Völker. So wie sie die erste Gestaltung ihrer Religion vollbracht hatte, so fuhr sie fort ihr wie in dem Amte des Auslegers und Predigers zu dienen, indem sie nicht bloß den aus religiösem Trieb entsprungenen Vorstellungen schönes Gepräg und Farben lebendiger Wirklichkeit verlieh, sondern auch allen ernstern Gedanken über das Göttliche, das Rechte, Edle und Weise und allen tieferen Empfindungen den vollkommensten Ausdruck gab und ohne ein priesterliches Gewand mit priesterlichen Worten und Bildern durch das Volk schritt. Aber indem sie sich immer fertiger und freier ausbildete, zog sie nun auch die Götter und Mythen ihrerseits gleichsam in ihren Dienst und behandelte sie unabhängig nach ihren eignen Motiven, andern als denen des frommen einfachen Glaubens. Das Mythische wurde ein Element ungefähr wie für uns das Romantische: es entstand ein eigener Kreis mythologischer Poesie, worin die Götter nicht anders als Wesen romantischer Sagen auftraten. Das eigentlich Mythische, mit seinen strengen, alten, bedeutsamen Zügen, mischte sich mit anmuthigen freiem Formen, was dem Ansehn des Heiligen Abtrag thun mußte; eine gewisse schwankende Unbestimmtheit konnte nicht ausbleiben.

Vieles freilich wurde vermuthlich auch zu seiner Zeit allgemein als reine Dichtung verstanden, wie z. B. das Ausruhn des Helios im nächtlichen Schlummer in seinem von Hephästos gemachten geflügelten Schiffchen von der langen Tagesfahrt von den Hesperiden bis zu den Aethiopen, wo der neu angespannte Wagen auf das Erscheinen der Götter wartet, bei Minnemos, oder nach Stesichoros daß die im Westen wohnende Mutter, Gattin und Kinder des im goldnen Schiff durch den Okeanos zu den Tiefen der Nacht gelangenden Gottes harren, und gar Manches von ähnlicher lieblicher Art. Zu unterscheiden sind dann auch die Dichtungen die als Sage des Volks wohl geglaubt wurden, aber nur örtlich, und die neuen Mythen die zugleich durch Dichter berühmt wurden, wie z. B.

von den Hyperboreern, von der Einführung der Dreithylla, der Kyrene, dem Bericht der zwölf Götter über Drektes und über Athena und Poseidon in Athen, der Einweihung des Herakles, der Dioskuren in Eleusis. Nicht überall, doch häufig mag man sich bei scharfer Vergleichung darüber entscheiden, wie von allen Gebildeten etwas Mythisches, das den alten einst oder auch noch als wahr geglaubten Mythen sich anschloß oder als freie Erfindung und Nachahmung im poetischen Geist entstanden war, aufgefaßt worden seyn mag, oder die Gränzlinie erspähen, wo Dichter und Künstler ganz frei über den Volksglauben hinaus, nur für gleich ihnen Bestimmte fortsetzten und erfanden. Daß von den Neueren in ihren Mythologien die rein poetische Fiction, oder ganz verweltlichte Mythen, bloßer Stoff zu gefälligen Gemälden, oder auch unbedeutende, Schmarozepflanzen zu vergleichende Dinge oft viel zu wenig ausgeschieden worden sind, läßt sich wohl nicht läugnen. Schon Pindar klagt daß die „Mythen“ wohl auch mit mancherlei kunstreich behandelten Lügen über das Wahre hinaus die Tradition (*βροτῶν φάτιν*) verfälschen<sup>2)</sup>. Der vorzugsweise dichterische Geist der Nation wirkte dahin daß das rein Dichterische sich häufig mit dem religiös Mythischen mischte und ungefähr gleiche Geltung erhielt, daß die große Vorke Glaubensvorstellungen begründete, besonders auch örtlich, wenn sie in den Cultus übergingen und durch Homerische oder andre alte Hymnen befestigt wurden. Dadurch geschieht es, aber daß für diejenigen des jetzigen Geschlechts welche nicht sehr ins Einzelne gehn, die gesammte Mythologie häufig den Charakter eines bloßen Phantasienspiels annimmt. Oft freilich ist auch in sehr allgemein gewordenen mythischen Annahmen die bloß allegorische Bedeu-

2) Ol. 1, 28 καὶ ποὶ τὴ καὶ βροτῶν φάτιν ὅτι ἐπὶ τὸν ἀλαθῆ λόγον δαδαιδαλμένοι ψεύδεισι ποικίλοις ἐξαπατῶνται μύθοι, το φάτις keinen erträglichen Sinn giebt und von Böckh mit Recht aus den alten Scholien φάτιν hergestellt ist, vgl. dessen Abhandlung über die krit. Behandlung der Pindarischen Gedichte 1823 §. 26 S. 66 f.

tung so klar, daß nicht möglich ist zu schwanken, wie z. B. in Eros als Sohn der Aphrodite und vielem Ähnlichen, in Zeiten worin schon auch die alte Mythologie mehr und mehr sich in Allegorie aufzulösen drohte. Auf der einen Seite das Positive eines jeden Staats, in Gebräuchen und mit dem Munde streng aufrecht erhalten, auf der andern im geistigen der ganzen Nation gemeinsamen Gebiete der Bildung die größte Freiheit und Duldung. Die starke Verflechtung der positiven oder als heilig geltenden Art und der ausmalenden, poetischen, subjektiven und formwuchernden Mythologie, die daraus entspringende Unbestimmtheit der wie in einer gewissen Dämmerung schwebenden Vorstellungen und behagliche Sorglosigkeit, da Alles wenigstens anlachte und anregte was man auf den Grund zu bedenken sich nicht bemühte, ist zu einem Grundzug der allgemeinen Bildung geworden, so weit diese nicht durch die Philosophie bestimmt wurde. Ein großer Theil der Griechen, durch Poesie beherrscht, vernahm vermuthlich oder sah Göttermuthen in Abbildungen oft so frei von aller Reflexion darüber, ob wahr oder Gedicht, wie wir wenn wir Akrasto oder Tasso lesen, so wie sie in andern Zeiten mit religiöser Hingebung Phantasiebilder als wesenhaft in sich aufgenommen hatten. Noch spät mochten Gelehrte, die übrigens selbst im Glauben weit gingen, darüber klagen daß die Homerischen Muthen von der Menge geglaubt würden, wie z. B. Aristides<sup>3)</sup>; es war dies ein Schicksal das von dem hohen Alterthum der menschenartigen Götter und der hohen unendlich reich entwickelten Poesie und Kunst her unvermeidlich einwirkte.

### Homer.

Lange sann die Natur und schuf und als sie geschaffen,  
Ruhete sie und sprach: Einen Homeros der Welt.

Die Homerische Poesie hat die Heldensage zu ihrem Gegenstande, zur Hauptsache, und die Poesie ist durch ihren Stoff,

3) Or. 3 p. 42 a.

durch ihren Hörerkreis (der z. B. die Götter des Landvolks ausschließt, wie in den Schlachtgemälden die Massen verschwinden) und durch Kunst und Geschmack bedingt. Der Olymp in all seiner Herrlichkeit ist einem Hof zu vergleichen, der den Krieg oder die Seefahrt leitet und in Parteien getheilt ist. Wie es von jeher die Aufgabe des Heldenlieds (der *κλέα ἀνδρῶν*) <sup>4)</sup> gewesen war, einzelne Helden zu verherrlichen, so blieb es auch die der großen zusammenhängenden Gedichte. Auch diese hatten nicht zum nächsten Zweck der Götter Natur, ihre Allmacht, Gerechtigkeit und Weisheit zu erheben oder ihre Beziehungen unter einander aufzuklären. Die theologische Seite ist im Homer, abgesehen von der Hauptidee des Ganzen, das Untergeordnete, das Hilfsmittel; nach den Helden bestimmt sich größtentheils die Götterfabel und die Götter glänzen oder verlieren abwechselnd nach den von der Handlung in Anwendung gebrachten Motiven. In einem Hesiodischen Hymnus singt der Diener der Musen den Ruhm der früheren Menschen und der Götter des Olymps, *κλέα πορτέρων ἀνθρώπων — μάκαρες τε θεοὺς οἱ Ὀλύμπου ἔχουσιν* (sonst auch *ἐργ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε*) und der Trauernde vergißt seinen Kummer <sup>5)</sup>. Schon die Einmischung rein allegorischer Götter und die fast eben so klar allegorische Umwandlung des Ares und der Aphrodite beeinträchtigt die Persönlichkeit der andern: auf Bühne (spätere) Einzelheiten, wie das Skamander in der Götterversammlung erscheint und in Gestalt eines Mannes in die Schlacht geht mit den Göttern, die darin gegen einander stehn, ist in dieser Hinsicht kaum Rücksicht zu nehmen. Die Theilnahme der Götter am Krieg und andern Wagnissen der Helden, so wie sie geschildert ist und ihre Parteilung und Streit darüber, was

4) Der epische Cyclos 1, 340 vgl. 349.

5) Theogon. 98.

Eucian Imp. trag. 39 οὐδὲ γὰρ ἀληθείας μέλιν αὐτοῖς (τοῖς ποιηταῖς) οἶμαι, ἀλλὰ τοῦ κηλεῖν τοὺς ἀκούοντας καὶ διὰ τούτου μέτρας τε κατὰ φύσιν καὶ μέθους παύειν καὶ ὅλως ἅπαντα ὑπὲρ τοῦ τετραπλοῦ μηχανῶνται.



durch die Völker und deren Verhältnisse zu einander und ihre Culte bedingt ist, gehört natürlich in allen Einzelheiten der Dichtung an: Wundermotive, die im Volksglauben gegeben waren sind dabei benutzt, wie namentlich der Glaube an den Beistand eines gegenwärtigen Gottes im Volk lebte. Die Helden hängen wie Puppen auf dem Theater von einer unsichtbaren Leitung ab, was sie menschlich bewegt unter dem Wechsel der Lagen und Ereignisse ist vorgespielt in der Götterwelt und ihr Thun und Erleiden wird erhöht dadurch daß es in einer fortgesetzten Handlung unter den Göttern sich zurückspiegelt, während die Olympier in diesem energisch und oft schonungslos durchgeführten Streit sich vielfach leidenschaftlich und sehr menschlich zu zeigen Anlaß erhalten. Ohne die Stellung aber der Götter mitten unter den Helden, ohne Widersprüche im Sittlichen und Geistigen würde das Menschenartige der Götter nicht zu dem lebendigen Ausdruck gekommen seyn, der sich fortan behauptet <sup>6)</sup>. Der Dichter nimmt aus der Mythologie was ihm zur Handlung und Charakteristik im Ganzen und im Einzelnen dient. Um die Wunderbarkeit des Achilleus zu steigern, wird von ihm Apollon verfolgt oder um den Diomedes zu erheben, von ihm die zarte Aphrodite, ja Ares selber verwandelt. Im Alterthum, als im Allgemeinen zu den Göttern der Glaube hinaufblickte, mußte der innige, wenn auch fühlbar genug mit poetischer Erfindung übertriebene Zusammenhang der Sterblichen mit ihnen eine ganz andre Wirkung auf die Zuhörer der Helden und Rhapsoden machen als nachdem die Illusion lebendiger individueller Götterkräfte ganz aufgehört hat und von der Erhabenheit und Heiligkeit der Götter kaum ein Schattenbild erkennbar ist. Schon durch die Bedingtheit der göttlichen Kräfte vermittelt der von ihnen angenommenen Menschennatur über-

---

6) Longin sagt 9, 7, Homer hat so viel er konnte die Menschen zu Göttern und die Götter zu Menschen gemacht: wogegen Augustinus in den Confessionen seufzt, hätte er doch lieber die Menschen göttlich als die Götter menschlich gemacht.

haupt hatte sich frommer Dichtung ein weiter Spielraum eröffnet; besonders fand dieß statt hinsichtlich ihrer Stellung unter einander in der Olympischen Gesellschaft, deren Zusammensetzung und Ordnung, so wie der Sieg der Götter über die Titanen, das große Vorspiel der Homerischen Poesie gewesen war. Noch viel größer war der Spielraum, welcher eine viel freiere Dichtung einlud diesen Olymp in die Völlergeschichte zu verflechten, dem Schlachtenepos und den Heldenabentheuern anzupassen. Streitreuen der Götter in diesem Drama wetteifern an Heftigkeit vermuthlich mit denen der Helden in den alten Alexandron. Unvermeidlich mußten dabei die wirklichen Verhältnisse der verschiedenen Culte unter einander verschoben werden, nicht bloß etwa was Demeter und Dione, Dionysos, Hephaistos, sondern auch was Hermes, Apollon u. a. betrifft. Schon der Umstand daß der Dichter nicht denken durfte irgend etwas aus den bestehenden ihm bekannten Culten und Gebräuchen hereinzugiehen das nicht als Motiv oder Farbe seiner Darstellung diene, das überflüssig gewesen wäre nach der Harmonie seiner abgewogenen, gewählten Weise, muß den Gedanken an eine umfassende Notiz und Behandlung der wirklichen Religionen im Epos entfernt halten. Nur ahnend mit schweifender Phantasie läßt sich die Göttergesellschaft im Verhältniß zu Zeus erfassen, wie sie in der allgemeinen Vorstellung schwebte bevor die Poesie, Eigenschaften und Charakterzüge auswählend und verbindend, Alles gestaltete und nach den Anlässen der Situationen bestimmte, so wie sie nun, in unauslöschlichen Bildern ausgeprägt wurden, verdunkelnd was zerstreut im Cultus haften geblieben ist. Darin am meisten zeigt sich die poetische Kraft und Art der Nation; daher hat die Poesie überhaupt den Freibrief entnommen, nach welchem sie fortbildend die ewigen Götter behandelte, verherrlichend oder auch fein und leise und selbst sehr, sehr herabziehend und verspottend.

Ueber die im Vorhergehenden angedeuteten Erfordernisse der Heldenichtung geht die Homerische Muse auch hinaus indem

sie aus freiem Behagen hier und da schalkhaft eine Geschichte von belustigender Art einmischt. Ich erinnere an den hinten den Mundschent, den gutmüthigen Friedensstifter und das Gelächter der Götter über ihn, an Hephästos als Ehmann und seine mit Ares umgarnte Gattin, an die über ihre im Kampf gerigte Hand weinende Aphrodite, an die weibliche List der Hera den höchsten Zeus auf dem Ida durch eine Schäferstunde in seiner Absicht zu stören und den starken Ausbruch der Eifersucht in der hohen Herrscherin des Olymps 7). Der Unterschied der Behandlung der Götter hinsichtlich der Treuherzigkeit ist sehr groß, nach der Natur ihres Wesens. Zeus selbst, der in Zügen der schönsten und in einigen von furchtbarer Erhabenheit dasteht, ist als Gemal und als Altvater hier und da dem Humor verfallen, Apollon und Athene, die dadurch so hoch stehn daß sie ihm am nächsten sind, niemals, auch Artemis, Poseidon und Hermes nicht. Die muthwilligen Einfälle und Abenteuerungen entsprechen noch im vollendeten Epos der arglosen Laune, welcher seit den ältesten Zeiten das Volk überall in seinen Mythologien, vom Ernst abwechselnd, sich überlassen hat. Will man den angeführten Geschichten und manchen einzelnen Zügen ähnelicher Art den Charakter der Ironie beilegen, so ist, um dies beiläufig zu bemerken, von dieser wohl zu unterscheiden jene andre Ironie, auf welche Lied und Solger als auf ein Zeichen des höchsten geistigen Standpunkts, auf dem wir nur einige wenige von allen Dichtern sehn, aufmerksam gemacht haben, was Andre vielleicht sich denken als Humor, Humor in einem höheren Sinn, sehr geistig genommen, als Flügel des Genius. Ich meine jene Stimmung der Seele, worin mit gemüthlicher Umgebung an alles von der Weisheit der Vorfahren und der Bildung der Gegenwart, an der Grenze des mensch-

7) Die von aussen in die Ilias gezogene Geschichte wie des Herakles wegen Zeus von Hera getäuscht wird, scheint ächt volksthümlich zu seyn (Götterl. I, 709 ff.). So hatte auch in solchen Erfindungen der Dichter den Vorgang der Sage vor Augen.

lichen Begriffs, als wahr und heilig Angenommene sich ein freier und hochfliegender Geist harmlos und theilnehmend verbindet, der aber dem tiefer Blickenden das Bewußtseyn weckt daß alle menschliche Erkenntniß beschränkt sey und über alle irdische Herrlichkeit der Geist sich ahnungsvoll und heiter hinwegsetzen vermöge. Im Homer ist diese Ironie insofern anzuerkennen als er den Charakter der positiven Götter im Ganzen sicherlich gleichmäßig darstellt ohne je Zweifel an ihnen zu verrathen, und sie dabei in ihrem Thun und Reden, wo nicht die poetischen Motive der Handlung ihn zu deren Herabsetzung bestimmen, mit genialischer Freiheit so maßvoll und harmlos behandelt, daß nur der feinere Sinn den Dichter unterscheiden mochte, im Allgemeinen aber die Illusion der vollen Realität bestand. Für die Dichter und Philosophen der Alten muß darin ein großer Zauber bestanden haben, während die Erhabenheit und Ehrfurcht, womit im Allgemeinen von den Göttern gesprochen wird, die minder Fähigen den Unterschied nicht fühlen ließen<sup>8)</sup>.

#### Der Unterschied der epischen Poesie von den Religionen

8) Aufsehen würde sich wer in einer in Moskau 1856 erschienenen Schrift Pischewski de ironia Iliadis eine verwandte Idee sucht. Denn nach ihr ist „das Grundthema der Ilias die Ironie d. h. die Täuschungen, plötzlichen Wechselfälle, unvermutheten Wirkungen und überhaupt die ganze Verknüpfung welche aus dem Kampfe menschlicher Pläne mit dem Schicksalsbeschuß und dem Reide der Götter entsteht“, wonach das Gedicht ganz aus einem Guß und ohne Interpolationen sey. Nicht viel weiter entfernt sich von meiner Ansicht E. Curtius wenn er von einer lebten Behandlung der Götter (im Allgemeinen) und der Religion (im Allgemeinen), von einer gewissen Ironie womit alle Götter, ausgenommen Apollon als der attionische Stammgott behandelt würden, ja sogar von Frivolität des Ionischen Sängers spricht, Griech. Gesch. 1, 126, so wie D. Müller Dor. 2, 6, 1. S. 293 von parodischer Beichtfertigkeit in Bezug auf die Götter außer Apollon. Bei Apollon aber übersteht er ganz daß dieser für die Troer eben so lebhaft streitet wie Athene für die Achäer, so daß diese Ausnahme des Apollon in der That gar nicht statt findet.

der Staaten ist so groß daß jene für diese niemals Geltung und Ansehn oder unmittelbaren bestimmten Einfluß in ihnen gewonnen hat. Homer ist nach und nach zu so allgemeiner Kunde und Geltung gelangt daß man sehr oft bei Ehrenansprüchen und Rechtsstreitigkeiten seine Worte als Urkunde in Betreff vermeintlicher Vorfahren und Stammesverhältnisse, Stadtgründungen u. s. w. hat entscheiden lassen, so wie man in solchen Dingen auch überhaupt die Personen und Sagen der heroischen Zeiten oft genug berücksichtigte <sup>9)</sup>. Wie viel Homer in der Geschichte und Geographie galt, ist bekannt. Aber ich kenne kein Beispiel daß man in Dingen der Religion, es seyen Fragen über die Götter und ihre Eigenschaften, worüber die Philosophen so gern auf Homer zurückgehn, oder Opfer und Gebräuche oder irgend andre Punkte, sich auf ihn berufen oder daß Verschiedenheit in diesen Dingen von den Aussprüchen Homers Anstoß gegeben hätte <sup>10)</sup>. Weder Staaten noch Geschlechter änderten seinetwegen, selbst in Zeiten als seine Mythologie alle Köpfe eingenommen hatte, nachweislich etwas in ihren Culten die viel zu verschieden und eigenthümlich waren, um Uebereinstimmung nach irgend einer Seite als der der Stammesverwandtschaft hin zu erzielen und systematisch zu werden. Nur mittelbar und allmählig konnte das Epos wirken in-

9) S. meine Kl. Schr. 2, 335. Berufung auf Homer bei Streitigkeiten Limburg Brower Hist. de la civilis. 4, 48 s. Bauer Gesch. der Hom. Poesie S. 21 f. Dahert Interpolationen wie die auf Rhodios bezügliche Il. 2, 653 ss. O. Müller. Aegin. p. 42, daher daß Kertidas den Schiffskatalog in den Schulen auswendig lernen ließ, wie Eustathius anführt.

10) Bauer a. a. O. S. 15 bemerkt, daß auch der Cultus, obgleich er im Homer fast ganz zurücktrete, dennoch Einfluß von ihm erfahren habe, zeige sich an vielen Beispielen. Freilich hatte E. Fr. Hermann in den gottesdienstl. Alterth. §. 6 behauptet daß die Homerischen und Hesiodischen Gedichte auch in der geschichtlichen Zeit noch hier und da auf den Cultus gewirkt und theils die Menge der verehrten Wesen theils die Art ihrer Verehrung bestimmt habe: aber seine Note 5 dafür angeführten Citate beweisen nichts.

dem es die gegebenen Begriffe von jedem seiner Götter fester und schöner bestimmte, wie wir Herodots Aeußerung daß Hesiod und Homer den Hellenen die Götter gemacht hätten, uns zu deuten haben, und als es die nationalen, aber in der Nation zerstreuten Götter, wenigstens der Mehrzahl nach, Allen überall vertrauter machte und dadurch zu ihrer Verbreitung an vielen Orten beigetragen haben mag. Doch hat dahin gewiß die Berühmtheit einzelner Heiligthümer, wie z. B. in Pytho, Delos, Olympia, Argos, Athen, weit mehr beigetragen. Der Olymp selbst tritt als Gegenstand des Glaubens gänzlich in den Hintergrund und wird nirgends als ein himmlisches Jerusalem gefeiert. Nur der große Name bleibt, der mit himmlisch zusammenklingt, Zeus Olympios in Olympia, Athen und hier und dort, und die Olympischen Götter, z. B. bei den Tragikern und den Rednern, und Zeus der Vater der Olympier. Als Homeriden haben der Dichter des Hymnus auf Demeter diese Göttin in den Olymp gesetzt und die Sänger der Apollinischen Heiligthümer mit dem Mythos des Orts Schilderungen Olympischen Lebens zu verbinden sich erlaubt. Dieß kann als Zeichen gelten von der größeren Gewalt die nunmehr an einzelnen Orten die Poesie über das örtlich Positive oder die Verweltlichung über den einfältigen Glauben gewann.

Wenn man öfters und noch vor nicht gar langer Zeit gesagt hat, Homer sey die Bibel, „das allgemeine Religionsbuch“ der Griechen gewesen, so ist leicht einzusehn wie sehr dieß hinsichtlich der Mythen zu beschränken sey. Eine auf Homer eingeschränkte Götterlehre (die immerhin zum Studium des Dichters sowohl als zu dem allgemeinen mythologischen wünschenswerth ist) und ein aus den positiven Culten zusammengesetztes System, in dem weiten allein hier anwendbaren Sinne des Wortes System, sind auffallend genug von einander verschieden <sup>11)</sup>. Weit mehr Wahrheit enthält jener Satz in Be-

11) Auch Bernhardt Gr. Litt. 2, 50 widerspricht der Vorstellung „als sey Homer der eigentliche Lehrer der Religion gewesen.“

zug auf die Sittlichkeit und die Bildung überhaupt. Was die Götter eigentlich im Bewußtseyn Homers und der Zeitgenossen gewesen sind, ist zu schätzen nach dem was die Menschen in ihrer religiös sittlichen Bildung geworden waren. Nur dessentwegen konnte Sokrates von dem philosophischen Redner Dion mit ihm verglichen und sein Schüler genannt werden <sup>12)</sup>, wie auch Horaz von ihm sagt:

qui quid sit pulcrum, quid turpe, quid utile, quid non,  
planius ac melius Chrysippo et Crantoro dicit <sup>13)</sup>.

In früheren Zeiten hat daher Homer auch gewiß im Bezug auf den Götterglauben nicht nachtheilig gewirkt. Die Erhabenheit und Ehrfurcht, die liebliche Einfalt und Treuherzigkeit, womit im Allgemeinen von den Göttern gesprochen wird, sind höher anzuschlagen als die Weltlichkeit, welcher die Dichtung, wo sie sie in Handlung setzt, sich oft frei genug überläßt. Daß diese Bildung und diese Poesie ihren tiefsten Grund in religiöser Gesinnung haben, ist ganz unverkennbar. Die erste Frage in einem fremden Land ist, ob die Menschen Furcht vor den Göttern haben. In gesunden und kräftigen, im Gottesdienst eifrigen Zeiten, worin mit diesem das Leben wie von Natur zusammenhängt, hat das wegen dichterischer Wirkung Erdichtete gar so keine große Gewalt über die wohlbefestigten Gemüther; über das Wesentliche versteht man sich allgemein, weiß was die Götter ausserhalb des Troischen Schlachtfelds oder irgend einer andern Poesie sind, für den Dichter selbst sind; das Anstößige, worin dieser Witz und Kunst zeigt, belustigt augenblicklich und geht, ohne Anwendung, Grübeln und Folgerungen zu wecken, ohne Gefahr für den Ernst und den Gottesdienst vorüber <sup>14)</sup>.

12) Orat. 55 περὶ Ὁμήρου καὶ Σωκράτους. 13) Selbst Proklos sagt ad Tim. p. 503 c: ὅτι πρὸς τὰς κατ' ἀρετὴν πράξεις ἀρχοῦσα ἢ παρ' Ὁμήρου μίμησις. Wird doch von Anaxagoras gesagt τὴν Ὁμήρου ποιήσιν ἀποφύνασθαι εἶναι περὶ ἀρετῆς καὶ δικαιοσύνης. Phavorinos ἐν παντοδμήτῃ ιστορίᾳ bei Diogen. 2, 11. 14) Eine unglückliche Ehrenrettung der Homerischen Götter ist die von Wappert, dem Verfasser eines

Denn in den Zeiten Homers und seiner epischen Nachfolger lange Zeit hindurch die Verbindung der religiösen Mythologie mit Krieger- und andern Heldengeschichten der ersteren keinen Nachtheil brachte, so mußte das Verhältniß sich ändern nachdem der Dichter allmählig überall allem Volk bekannt geworden war und mit der städtischen Civilisation der Sinn für Weltlichkeit die alte Einfalt und einfache Gottesfurcht und Gotterverehrung abgeschwächt hatte. Bekannt ist auf wie vielen Wegen und in welchem Maß Homer vorzugsweise vor allen Dichtern, denen derselbe Name, als der des epischen Dichters überhaupt (wie in Boötien *Holodoc*), gegeben wurde, immer mehr auf beispiellose Weise zum Buch der Bücher ward, das die Meisten der Gebildeten auswendig wußten <sup>15)</sup>. Ganz besonders ist darauf zu sehen daß er auch zum Schulbuch seit

dem Buchs über den Ursprung der Homerischen Poesie, versuchte, der Satz nemlich, welchen er gegen Rögelsbach aufstellt, daß Homer in die Gottheit das Princip auch des Bösen zugleich mit dem des Guten gelegt habe. Allgem. Litt. Zeit. Ergän. Bl. 1842. May. Auch D. Müller hat nicht gut gethan den Cultus des Apollon einen dualistischen zu nennen, „der die Gottheit nicht als das ganze Seyn erfüllend, sondern als im Widerstreit wirkend vorstelle,“ so daß „das innere Wesen der Gottheit im Gegensatz bestimmt“ werde. Dorer 2, 7, 10 S. 306 f. Merkwürdigerweise, da doch die Griechen ihre gesunde Natur von der unglücklichen Speculation entfernt genug gehalten hat, die nach den Untersuchungen von Haug (die fünf Götthas 1858 S. XV) nicht einmal von Zarathustra selbst, sondern erst von seinen Nachfolgern aufgebracht worden ist, erlebten wir auch den Versuch aus Bildwerken einen dualistischen Begriff, einen inneren Gegensatz in der Götter physischer und geistiger Natur, eine Trennung dämonischer Potenzen zunächst in der Athene, und zwar bloß wegen doppelter Darstellung derselben Figur, aber auch in allen Göttern abzuleiten, wogegen ich mich erklärt habe in den Annali d. l. archeol. 1857 p. 200—205. Mit Recht macht Stilling Abhandl. 1, 174—177 die Abwesenheit des Dualismus als Zeichen der Griechischen Eigenthümlichkeit geltend. Märkert über das Princip des Bösen nach den Begriffen der Griechen Berlin 1842 ist mir nicht bekannt. 15) Sauer Gesch. der hom. Poesie S. 5—23.



frühen Zeiten in Jonien, Athen und weiterhin und immer vor jedem andern gemacht worden ist, so daß Platon indem er im Staat gegen die anstößigen Homerischen Mythen spricht, auf die Jugend besonders Rücksicht nimmt (2 p. 378). Ein Wunder wäre es wenn in diesen Jahrhunderten unter allem Volke das die Rhapsoden hörte und den Dichter sonst kennen lernte, nicht auch Viele immer zunehmend die theogonisch symbolischen Mythen mißbraucht, manche nur dogmatisch gemeinte ethisch übel ausgelegt, die zu den ächten und wirklichen bloß zur Unterhaltung in guter Laune hinzugegedichteten von den ernstgemeinten immer unterschieden und nicht in ihren Lebensansichten und Sitten die Homerische Poesie übel angewandt, die Menschlichkeiten der Götter zur Hauptsache gemacht hätten. Nein, bei der leichtsinnigen Welt trat vermuthlich nach und nach die Seite der epischen Mythologie welche im lebendigen Gesang von der religiösen Haltung des Ganzen eine Ausnahme gemacht hatte, die der Cultus nicht kannte, in den Vordergrund. Erst bei der allgemeinsten Verbreitung, die zu der allseitigen und zusammenhangslosen Betrachtung des Einzelnen führte, trat der Unterschied zwischen der positiven Mythologie der Tempel und der poetischen stärker hervor, und verlor die letztere das Unschuldige das sie bei ihrem größeren Abstände von der alten einfachen und festbegründeten Götterverehrung und ihren Bräuchen, bei aller Freiheit die sie sich nahm, behaupten mochte. Wie stark und gefahrdrohend aber ihr Einfluß geworden sey, läßt sich schließen aus den dem Pythagoras zugeschriebenen Aeußerungen über die Strafen des Homer und Hesiod im Hades <sup>16)</sup> und dem Worte des Heraclitus daß Homer aus den Agonen (wo er rhapsodirt wurde) herausgeworfen werden sollte, und aus den Versen des Xenophanes gegen die Menschengestalt der Götter und die ihnen beigelegten menschlichen Laster, als Stehlen (und das Beispiel des Hermes ist auch dem Platon

---

16) Diog. L. 8, 21.

ein Gruel Leg. 12 p. 941), Ehrbruch und gegenseitige Täuschung. Andererseits aber sieht man, wie fest der mythologische Glaube gewurzelt war, hauptsächlich an zwei Erscheinungen. Die eine daß auf diese Angriffe der Schulen gegen Homer und Hesiodos, dem schon Pheresydes, der Theolog und Lehrer des Pythagoras, eine neue Theogonie entgegengesetzt hatte, die Staaten, welchen Homer immer nur Dichter gewesen war und nie als ein Drafel gegolten hatte, niemals Rücksicht nahmen, sondern diesen Widerstreit dem freien Bildungsgang der Gesellschaft überließen. Auf noch viel merkwürdigere Weise zeigt sich die Kraft einer viele Jahrhunderte hindurch in der lebendigsten Wirksamkeit Alles durchdringenden Religion darin, daß innerhalb des freien Geisteslebens selbst sehr ernstliche Versuche entsprangen der erbleichenden Mythologie neues Leben einzuhauchen, dem Volksglauben eine Stütze zu geben durch Auslegung der naiven Mythen, die nun als die bloße Einkleidung den Verstand befriedigender Wahrheiten oder Kenntnisse genommen werden sollen. Auch in dieser allgemein culturhistorischen Beziehung, nicht bloß um sich von der Grundlosigkeit der Erklärungen im Einzelnen zu überzeugen und den Standpunkt der Erklärer richtig zu fassen, ist es der Mühe werth die allegorische Auslegung des Homer von Theagenes von Rhegion an, der zuerst über Homer geschrieben hat, gegen Ausgang des sechsten Jahrhunderts <sup>17)</sup>, bis zu den Stoikern zu verfolgen, welche dieß falsche System auf die Spitze trieben, Zenon, Chrysippos, Krates, der Grammatiker zu Pergamos, und zu den Neuplatonikern, von denen die schöne Probe an der Nymphenhöhle in Ithaka bekannt genug ist. Platon, indem er in der

---

17) Schol. B. Jl. 20, 67, wo zu diesem τῶπος ἀρχαῖος ἀπολογία auch ein neuer hinzubemerkt ist, der an die Hypothese eines lebenden vorztrefflichen Philologen über die Bedeutung des Olympischen Staats erinnert, daß nemlich Homer die Götter nach den Königen der Zeit gebildet habe, um dadurch diesen zu schmeicheln, auch in dem Cod. Leid. nach Walckenaer Opusc. 2, 127. Tatianus adv. gentes o. 48.

angeführten Stelle seines Staats die Unzulässigkeit gewisser Homerischen Mythen zeigt, fügt hinzu, und dieß vielleicht zunächst mit Rücksicht auf den Schüler des Anaxagoras Metrodoros, der alle Götter und selbst manche der Heroen ins Physikalische umdeutete, daß sie auch nach der allegorischen Erklärung nicht zu dulden seyen, die ohnehin die Jugend nicht fasse. Aristoteles und seine Schule hielten sich fern von dieser Erklärung der Mythen, die uns jetzt so ungeschichtlich und unvernünftig erscheint.

### Hesiod.

Die Aufgabe der Theogonie <sup>18)</sup> ist die alten Götter und die Menge der neuen oder die Familie des Zeus, die Naturgötter und die Olympischen in ihrem einheitlichen Zusammenhang zur Uebersicht zu bringen und besonders durch die Titanomachie den Uebergang von der einen Ordnung zu der andern zu zeigen. Dazwischen finden einige dämonische Personificationen von Naturerscheinungen und viele das Menschenleben angehende allegorische Personen ihre Stelle. Im Homer sehn wir nur Vater und Mutter des Zeus, nicht über diesen hinauf Uranos und Gaea, und von der Beseitigung der Titanen nur wenig Spuren. Nach der Art der ideellen, nicht ursprünglich im Cult gegebenen Göttinnen Leto, Demeter, Rhea kommen zuerst bei Hesiod viele andre nur als Potenzen der sonst schon verehrten Wesen angenommene Namen vor, und an die Spitze ist das Chaos gestellt. Wegen dieses Theils wird von Aristoteles Hesiodus den Theologen gezählt, wie Homer niemals genannt wird. Doch erscheinen im Ganzen alle diese meist im Geiste der Doctrin und des Systems zuge dichteten Personen der Vorstufe gegen die wirklichen Götter sehr untergeordnet, so daß die Theogonie sich größtentheils an Zeus anschließt. Nur die genealogische Form unterscheidet diese Göttergesellschaft von der Homerischen in Handlung bewegten mercklich, die unter

18) Götterl. I, 295—97.

Zeus dem Vater der Menschen und Götter steht. So erklärt sich der Ausspruch des Herodot daß Hesiodos und Homeros den Hellenen die Theogonie dargestellt und den Göttern Beinamen gegeben, Ehren und Geschäfte oder Aemter (τέχνας) unterschieden und ihre Gestalten bezeichnet hätten (2, 53.) Die beiden Namen welche die ältesten Urkunden von den Göttern trugen, obgleich die eine epische Poesie, die andre Lehrgedicht enthält, nebeneinander zu stellen, war man damals gewohnt, so daß man sie auch in erdichteten Genealogieen verknüpfte<sup>19)</sup>. Der Plan der Theogonie ist sinnreich genug angelegt, wiewohl auch der Stoff einfach und nicht verwickelt ist, wohl durchgeführt und von aller Einmischung dichterischer Bezüge unter den Göttern, wie sie das Epos an die Hand gab, rein erhalten.

Das andre Hesiodische Lehrgedicht, die ethischen Werke und Tage berührt Götter nur wenig, stimmt aber in allen welche vorkommen, nach Charakter und Beinamen mit der Theogonie eines andern Hesiod und mit Homer überein. Besonders ist Zeus ehrfurchtsvoll und nachdrücklich gefeiert, Athene, Apollon der Letoide, Hermes, der Besteller und listenvoll trügliche, Poseidon, Demeter und Pluton, des Ardes wüstes Haus, Aphrodite (im Schild auch Dionysos), die Olympischen Häuser sind genannt. Artemis kommt nicht vor, aber auch nicht Hekate, die nach der Theogonie in Böotien einen uralten Cult ausnahmsweise behauptet zu haben scheint. Darin zeigt sich ganz besonders, wie treu im Wesentlichen Homer die Götter die sich in seinem dichterischen Drama bewegen, nach dem Leben oder nach dem Volksglauben gefaßt habe; so auch zugleich wie sehr dieser Glaube schon früh national geworden war, wobei immer auch bemerkt werden mag daß die Hesiode aus Ryme in Kleinasien abstammten. Der Standpunkt, Geist und Sinnesart dieses Gedichts und die des Verfassers der Theogonie sind deutlich und unverkennbar verschieden und an denselben Verfasser dürfte

19) Ep. Epcl. I, 147.

nicht gedacht werden auch wenn nicht die verschiedene Behandlung der Prometheus-Sage ihn erwies. Der treuherrliche, ehrliche, der Dike, statt deren die Theogonie Themis mit dem Zeus vermählt, so fromm wie dem Zeus selbst huldigende, einfach gläubige, auf die religiösen Gebräuche streng und naiv wie auf die Tagesordnung des Landmanns haltende Sinn des praktischen Dichters steht von dem fast philosophischen Betrachter und systematischen Ordner des Götterwesens so sehr ab, daß von den Anwohnern des Helikon zur Zeit des Pausanias nur das Werk des ersten als ächt anerkannt wurde.

### Die Lyriker. Musik. Tanz.

Alle Empfindung und Gefühlserhebung sucht einen Ausdruck im Gesang, einen volleren, innigeren Ausdruck als der des bloßen Worts oder der von einer Phorminx begleiteten epischen Recitation. In der Zeit der vorherrschenden epischen Poesie war die Religion mehr naiv und in Anschauung: wie die Cultur sich erweiterte, Alles durchdacht, entwickelt, innerlicher wurde, drang auch sie mehr ein in Geist und Gefühl und wurde subjectiver und im Poetischen reicher. Wie alle andern Gefühle mußten sich auch die für die Himmlischen im Gesang der oft vom Tanz begleiteten heiligen Lieder beleben und steigern, tiefer und bestimmter eingraben und dadurch auf Gedanken und Sinnesart selbst großen Einfluß äußern. Daß von den ältesten Zeiten an die Musik große Wirkung in Griechenland gehabt habe, setzen die schönen Fabeln von Orpheus und Amphion voraus, mit denen die über die Macht des Gesangs in Gudrun und andern nordischen Poesieen wetteifern. Aber die Musik, nicht bloß eine erste mehr naturalistische, sondern auch die kunstmäßige seit Terpander, Archilochus, Thaletas u. s. w. und ihre Geschichte ist uns verloren; nur dunkle Ahnungen und einzelne, zum Theil unbestimmte Begriffe bezeichnen die Richtungen, Arten und Grade in denen sie, besonders ihren früheren Lebensverlauf gehabt hat. Erst seitdem

von der Musik begleitete Worte, weltliche Ueberbleibsel vorliegen, kann dieser Theil des religiösen Lebens, die herzblühende, geist-entflammende Kraft der Musik mehr in Betracht kommen. Die Geschichte der lyrischen Poesie vom Anfang des siebenten bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts und weiterhin innerhalb der dramatischen Poesie geht die der Religion sehr nah an. In dem ältesten sowohl Ionischen als Aeolisch-E Lesbischen Melos des Archilochos, des Alkaios und der Sappho herrscht das Politische und Persönliche so sehr vor daß selbst in der Form der Hymnen das Religiöse vom Poetischen überstimmt gewesen zu seyn scheint. Von Alkaios sind Hymnen bekannt auf Apollon, Athena, auf die Geburt des Hermes, die des Hephaistos. Anaktora priess die hirschtreffende blonde Tochter des Zeus, die schwarzäugigen Nymphen und die purpurne Aphrodite, den goldhaarigen Eros und die schönlockigen Musen. Die Elegie war ihrer Natur nach zum religiösen Hymnus nicht bestimmt noch geeignet; aber sie feuert durch Kallinos und Tyrtaios in unübertrefflicher Weise für das Vaterland zu streiten und zu sterben an, belebt durch Solon das Bewußtseyn des göttlichen Gesetzes in der Weltordnung und wird überhaupt, von Ionien aus, als die edelste Frucht der Religion und Bildung Homers und des nachfolgenden Epos das allgemeinste ethische und politische Bildungsmittel.

In der Begleitung von Chören nahm das Melos einen höheren Charakter an. Der Tanz ist etwas sehr Hervorstechendes und Charakteristisches im Hellenischen Gottesdienst. Den Römern galt es für unanständig zu tanzen<sup>20)</sup>; in der lykischen Titanomachie aber tanzte der Vater der Menschen und Götter, mitten unter ihnen (in ihrer Reihe), vermuthlich bei einer Feier des Sieges über die Titanen. Der Pan der Hirten ist vermuthlich nach ihren ihm seit Urzeiten geweihten Tänzen zum Tänzer geworden und eben so ursprünglich möchten die des

20) Heindorf zu den Horazischen Satiren 2, 1, 24.

neugebornen Frühlingsgotts Dionysos gewesen seyn. Chöre der Artemis kommen schon in der Ilias vor. In dem kleinen Hymnus der vor dem großen Pythischen steht, tanzen im Olymp zum Hymnus der Musen die Chariten, die Horen und drei andre Göttinnen, und Apollon, indem er selbst die Kithara schlägt, auf den Fehenspitzen schreitend (*καλὰ καὶ ὕψι βεβᾶς*), mit Artemis, Ares und Hermes (11—28.) Um Apollons Altar tanzen in Delos, Pytho und am Ismenos die Jünglinge <sup>21)</sup>, wie die Kreterinnen bei der Sappho um den der Aphrodite. Im Eingang des Agamemnon des Aeschylus wandelt der Chor unter Anapästten um den Altar. Elektra klagt bei Euripides daß sie durch den Mangel schöner Kleider von Festen, Opfern und Chören ausgeschlossen sey (310.) Es theilten sich in die Chöre Knaben oder Jünglinge und Männer (*χοροὶ παῖδικοὶ καὶ ἀνδρικοὶ*), und in Sparta die Alten. Seit Terpander, als die Musik bestimmteres Gesetz und reichere Entwicklung annahm, mußte dieß auch auf die eng mit ihr verbundene Kunst in den Chören großen Einfluß ausüben. Die viereckte Aufstellung (die *χοροὶ τετραγώνοι*) und ihre Evolutionen erhielten was die Kunst betrifft, wahrscheinlich bald ein großes Uebergewicht über die kyklischen Chöre, die Kreistänze im Dithyramb und um die Altäre einiger andern Götter. Chorsteller, Stesichoros, wurde Name eines Amtes und zugleich berühmter Dichter, die in Geschlechtsfolgen diese Kunst des Chorlehrers (*χοροδιδάσκαλος*) ausübten. Fehlerhaft ist es von den Chortänzen in der Allgemeinheit zu sprechen wie häufig geschieht, ohne Unterschied der Götter und der Zeiten, da sie vorzugsweise und von jeher der Artemis und dem Apollon, dem Dionysos und der Aphrodite angehörten und wo sie sonst vorkommen, sind der Umfang und die Umstände in und unter denen es geschah, die Zeiten zu unterscheiden, wozu eine genauere Sammlung und Prüfung aller einschlägigen Nachrichten

21) Apollon. 1, 536.

ten erforderlich ist als bis jetzt vorliegt. Daß die in den Processionen der verschiedensten Art gesungenen Lieder vom Orchestrischen zu scheiden sind, versteht sich von selbst. Alkman, Lydischer Abkunft, von dem Hymnen auf den Lykäischen Zeus, auf Apollon, Artemis, die Dioskuren, auf Hera, Aphrodite und ein Páan angeführt werden, ist besonders als Chormeister der Jungfrauen, durch seine Parthenien berühmt. Arion, der sein Schüler genannt wird, und die Dithyrambendichter überhaupt hielten sich in dem zwar sehr lebensvollen, feurig begeisterten, aber auf den Dionysischen Rhythmus beschränkten Kreis und die Stoffe aus der Heldensage, die sie später aufnahmen, um nicht in Wiederholungen und Einseitigkeit zu versinken, verrathen eher das Gegentheil von religiöser Entwicklung und Erweiterung. Stesichoros von Himera macht Epoche durch die ausgedehnte und freie Behandlung vieler epischen Stoffe in Choraliedern. Unter den vielen Fragmenten aber dieses Dichters findet sich nichts das eine Richtung seiner Gedanken auf das Religiöse verriethe. Er läßt „die Muse der Götter Hochzeiten und der Menschen Mahle und der Götter Festschmäuse singen.“ Dagegen ist desto priesterlicher die Bildung und Haltung des Simonides von Keos und Pindars. Ein Hauch der Religiosität, der ihre Choralieder durchweht, eine musenpriesterliche Weihe ist in diesen Dichtern, so wie in vielen Stellen des Aeschylus und Sophokles, Jedermann fühlbar, und wenn Pindar an Würde und Höheit frommer Gedanken dem Dichter von Keos nicht nachsteht, der des Mystischen fähiger ist als er, so übertraf ihn dieser noch an Tiefe des Geistes. Daß diese Dichter keine Nachfolger erhielten, liegt zwar zum Theil an den veränderten öffentlichen Zuständen, ist aber zugleich ein Zeichen für das Sinken der wirklichen Religion, die im Allgemeinen fast nur noch durch das Aeußerliche da zu seyn scheint. Jene beiden aber waren der Art welche Platon geistliche Männer (*θεῖους*) nennt<sup>22</sup>).

22) Men. p. 81 a Πίνδαρος καὶ ἄλλοι τῶν ποιητῶν ὅσοι θεῖοι εἰσιν,



Die Aufführung von Chören, worin der Hymnos im Falten-  
gewande dichterischer Gedanken (gleich einem Götterjüngling)  
einerschritt<sup>23)</sup>, auch wenn sie Kampfsiege, Todestage, Preis-  
und Ehrenfeste, Tafelfeiern angien, hatte durchaus etwas  
Gottesdienstliches, veredelte durch Deutung und sittliche Bezie-  
hungen den Mythos und wurde zum Theil jährlich erneuert.  
Solche Aufführungen fanden an so vielen Orten statt daß man  
denken mag, sie bildeten für einen Theil der Nation einen ge-  
meinsamen Gottesdienst außer den besonderen Festen die überall  
den einzelnen Göttern gefeiert wurden. Pindar sagt im Ge-  
fühl der Bedeutung solcher Chorgesänge für die religiösen und  
sittlichen Ansichten, für würdige Bildung im Geiste einer vor-  
geschrittenen, aber den Göttern in Glauben und Ehrfurcht eifrig  
zugewandten Zeit: ich der Einzelne fürs Gemeinsame berufen.

### Die Tragiker.

In demselben Verhältniß wie überhaupt die Chöre zur  
Religion, standen zu der am Dionysosfeste versammelten Menge  
die Chöre der Tragödie. Aber auch die dramatische Behand-  
lung der Mythen enthielt die Gesetze der sittlichen Weltregie-  
rung oder der göttlichen Gerechtigkeit als deren Mittelpunkt  
und hatte die stärkste Aufforderung durch tiefere und klarere Auf-  
fassung des sittlichen Gehalts der Mythen, durch hohe Charak-  
tere, durch die mannigfaltigen in den Mythen abgespiegelten  
Lebensbilder eine bessere Auffassung zu verbreiten. Den Be-  
fähigten that sich im Theater eine große Bühne auf, zu einer  
großen Menge, die auffallend gebildet war, zu reden, sie durch  
die Frucht ihrer Weisheit aufzuklären, durch ihre Sprache von  
den Göttern den Glauben zu läutern und tiefer zu begründen,

23) Pind. Ol. 1, 8 ὕμνος ἀμφιβάλλεται σοφῶν μητίσσοι. 105 πλῆταίαι  
πυχαῖς ὕμνων. (Obs. in Pindar. carmen Ol. 1. Gissae 1806.) 2. *Heiler de*  
*pietatis et rel. sensu quem poetarum Graec. inprimisque Pindari car-*  
*mina spirant, Erlangae. M. Seebeck über den relig. Standpunkt Pindars im*  
*Rh. Mus. 1844 S. 504—19. Schneidewin Simonidis Cei rel. p. XXXIII s.*

nen zu beleben, alle Bildung im Zusammenhang mit der religiösen auf eine höhere Stufe zu erheben. Männer wie Aeschylus und Sophokles, und ähnlich auch einige andre ihrer gleichzeitigen Kunstgenossen, die der tragischen Bühne ihr Leben widmeten und immer von neuem von der Stadt den Chor erhielten, sind zu betrachten als innerlich Berufene, die gleich den Hebräischen Propheten, ohne einem besondern Stand anzugehören oder ein eigentlich übertragenes Amt zu üben, neben ihrer Bürgerpflicht die Vereblung ihres Volks vermittelt der Anwendung ihrer Gaben sich zur Angelegenheit des Lebens machten. Die größten Männer einer großen Zeit traten in ihren Tragödien öffentlich auf als Lehrer und Bildner ihres Volks, indem sie es durch ihre Kunst entzückten, und erhoben durch neue Gestaltungen zum Gemeingut was sie aus dem Schatz der nationalen Ueberlieferung vermittelt ihrer Weisheit und Menschenkenntniß, ihres Begriffs von der wahren Bestimmung des Menschen nach den gegebenen mythischen Fäden phantasievoll zu verknüpfen und zum Theil neu auszulegen verstanden <sup>24)</sup>. In den Chören besonders weist uns selbst der hochgestimmte, kühne, fremde Ton der Sprache auf den geistlichen Schwung und die religiöse Feierlichkeit im Geiste der Dichter hin, des Aeschylus ganz vorzüglich. Dieser zeichnet auch durch das stete Bemühen in allen menschlichen Dingen, denen des Sagenalters wie den großen Ereignissen der Gegenwart, das Walten Gottes und die aller Schuld geordnete Strafe deutlich nachzuweisen, sich noch vor Sophokles aus. Es war daher ein löbliches Beginnen die theologischen und religiös poetischen Ansichten dieser Epoche machenden Männer, so wie die ihres

24) Auf eine gewisse so erworbene mythologische Autorität der Tragödie scheint Diphilos hinzudeuten, der in Bezug darauf daß Jemand die Brauronische Göttin zugleich als bogenspannende anruft (wie Aeschylus *ἄρπυιαι ἑκάταν* nennt), sagt b. Athen. 6 p. 223:

ὡς οἱ τραγῳδοὶ φασίν, οἷς ἐξουσία  
ἐστὶ λέγειν ἅπαντα καὶ ποιεῖν μόνους

Zeitgenossen Herodot in besonderen Abhandlungen darzustellen<sup>25)</sup>, und noch könnte zweckmäßig eine Mythologie der Tragiker geschrieben werden, die einst Lessing wünschte.

Aeschylus, der Marathonkämpfer, lebte in der Religion der Väter, nicht bloß in der des Allerhöchsten und seiner Tochter Athena, des Apollon und andrer Götter der Stadt, sondern auch Kronos und Rhea und der Kampf der alten und neuen Götter beschäftigten als Glaubensartikel ihn ernstlich. Aber als der kräftigste Geist war er auch von Pythagoreischen, vielleicht von Eleatischen Lehrmeinungen, überhaupt von der seit geraumer Zeit her anschwellenden tieferen Bewegung der Geister nicht unberührt geblieben. Einen Denker wie er mußte auch die seit langer Zeit im Stillen immerfort wirkende, besonders auch aus den melischen Dichtern bemerkbare und durch die Verbindung der ländlichen Götter mit den andern in den Städten sehr beförderte Reaction gegen die absolut ideellen oder überweltlichen, positiven Olympischen Götter ergreifen und antreiben eine Verknüpfung der rein mythischen Götter, dieser äußerlichen poetischen Götterwelt, mit der Natur zu suchen und auf die ursprüngliche Bedeutung zurückzublicken. Da die epischen Vorstellungen an Gewicht verloren hatten, der Cultus leerer und allzu äußerlich zu werden drohte, entstand das Bedürfnis die Götter mit Ideengehalt zu durchbringen, inniger aufzufassen, ihnen eine aus den uralten Homerischen und neuen Zügen oder Bezügen harmonisch zusammengesetzte neubelebte Gestalt zu geben. Von dieser Seite nähert sich Aeschylus der physischen Auslegung der Mythen<sup>26)</sup>, und man hat ihn

25) Theologumena Aeschyli scr. Klausen, Bonnae 1829. R. Haym de rerum divinarum ap. Aeschylum conditione P. 1. Berol. 1843. Sophokleische Theologie von Büdter 1851. 2. Stück 1855. Bernhardt Gr. Ritter. 1, 389 f. 2, 573 f. 691. 701.

26) Schol. Eurip. Phoen. 179. Schol. Theogon. 371 *Ἀροῦλος* *ὃς καὶ οἱ πρῶταί τερος κ. τ. λ.* Sie nannten die Selene nicht Schwester des Helios, sondern Tochter. Vgl. Stöckert. I, 544.

darum mystisch genannt. Etwas Schwankendes und Unklares entsteht allerdings durch diese von den Verhältnissen und der Fortentwicklung aufgedrungene Vermischung von mythischer Dithodorie (eines J. S. Voss) und einer subjectiven Zurückführung der positiven Persönlichkeiten auf die Natur und das Geistesreich. Eigentlich wird dadurch der überschüttete Zusammenhang hergestellt und die Herleitung und Auslegung die wir jetzt bei völliger Freiheit der Uebersicht leicht finden können, bestätigt. Mit dem Eindruck jener gegebenen Persönlichkeiten auf Verstand und Gefühl streiten allerdings manche ihnen nun beigelegte Prädicate; aber wenn dieß Neuerung ist, so entspringt sie nicht aus dieser Zeit, ist nicht freie Erfindung, sondern ein Zurückgehn auf das Ursprüngliche, und war nicht anstößig für das religiöse, zum Mystischen immer gestimmte Gefühl, wie für den analysirenden und vergleichenden Wohlunterrichteten. Während die positive Religion von Philosophen verworfen wurde, die dadurch sich ausser der religiösen Gemeinschaft stellten, wurde sie von der Bühne aus von Männern die in dieser Gemeinschaft nicht zum Schein, sondern mit ganzem Ernst standen, erweitert und geläutert. Und gleichzeitig mit einem Aeschylus und Sophokles, die durch Nachdenken über die Götterwelt und über das Sittliche den alten Glauben aufrecht erhielten, erhob sich zugleich in der bildenden Kunst eine Kraft die Vorstellungen desselben zu neuer Würde noch für lange Zeit zu erheben.

Des Sophokles hohe Humanität und fein ausgebildete Ethik werden von allen Urtheilsfähigen übereinstimmend gepriesen. Ihm werden auch die Verse bei Clemens mit Wahrscheinlichkeit zugeschrieben welche die von Kant von neuem geltend gemachte große Lehre daß die Tugend ihren Lohn in sich selbst habe, zugeschrieben <sup>27)</sup>. Götter und Mythen sind ihm

27) ὅθ' ὄνεν' ἀρετῇ τῶν ἐν ἀνθρώποις μόνῃ,  
οὐκ ἐκ θουραίων τὰ πύργισα λαμβάνει,  
αὐτὴ δ' ἐαυτὴν ἅδλα τῶν πόνων ἔχει.

aber im Allgemeinen die wirklichen lebendigen wie er mit seinem Volke sie glaubte, so daß die ausgesprochenen oder andeuteten Wahrheiten und Ansichten aus dem Allen gemeinsamen Glauben sich von selbst zu entwickeln schienen und eine religiöse Weihe erhielten.

Auch Euripides, der Freund des Sokrates, war ein religiöser Mann. Mit Ehrfurcht faßt Valckenär die Ideen dieses tief in dessen Geist eingeweihten Anhängers des Anaxagoras bündig zusammen <sup>28</sup>). Denn so nah Euripides den Jähren nach den großen Vorgängern, besonders dem Sophokles stand, so war doch eine neue Zeit angebrochen seitdem durch Anaxagoras Gott als Geist und durch Sokrates das höchste Gut aus den Ahnungen des Gemüths erfaßt zu werden angefangen hatten, und mit der sichtbaren Welt mußten die Götter sammt aller Herrlichkeit der Mythologie bei denen die von den neuen Ideen hingerissen wurden, in Schatten zurückweichen. Von der Tragödie konnten sie dagegen nicht getrennt werden und die Götter gleichen bei Euripides meist mehr den Homerischen als bei Aeschylus und Sophokles, die ihnen, getrieben durch ihr religiöses Denken und Empfinden, nicht wenig von ihrem Eigenthümlichen geliehen haben. Aber diese Götter und die Mythen wurden von Euripides, nicht viel anders als von Virgil, Camoens und überhaupt den Neueren, als Poesie an-

---

Valcken. ad Hippol. 395. Matthiae Eurip. T. 9. p. 448. An Euripides hatte Tib. Hemsterhufs gedacht. Schöne Bemerkungen über die hohe sittliche Bildung des Sophokles hat Georg Thudichum seiner Uebersetzung, die als das erste Beispiel einer nach dem von Goethe unsrer Sprache aufgedrückten Charakter schönen und guten Uebersetzung des Sophokles ein hohes Verdienst hat, sowohl in der ersten als in der zweiten Ausgabe beigegeben. Sehr lezenswerth ist auch was in F. Jacobs Vermischte Schr. 3, 316—318 über die Religiosität des Sophokles gesagt ist von W. Chr. Weber.

28) Diatr. p. 36 s. Bouterweck de philosophia Euripidis, Comment. Götting. Vol. 4. Ed. Müller Euripides deorum popularium contemptor 1826.

gesehn oder allegorisch verstanden <sup>29)</sup>. Wenn er sich nothwendig den Zwang anthun mußte im Allgemeinen die tragische Handlung in dem überlieferten engen Zusammenhang mit den Nationalgöttern im Sinne des Volksglaubens zu behandeln, so durfte er sich doch zur Zeit erlauben seinen Unglauben deutlich genug zu verrathen, die Götter umzudeuten oder Bitterkeit gegen sie auszulassen, sie in ihrem Thun und Reden dem Tadel bloß zu stellen und alle Vortheile welche dazu die Mythen selbst dem Witz und der Combinationsgabe boten, geschickt zu benugen. Was in dem Widerstreit eigener ernster Ueberzeugung und des Berufs eines tragischen Dichters, dem seine Stoffe gegeben waren, Bedenkliches liegt, das Versteckte das dieser wie unwillkürlichen Polemik eigen ist, wird durch den Zwang der Verhältnisse erklärt, die auch den größten Philosophen nicht erlaubten die Kriegsfackel der vollen Wahrheit in ihr Land zu werfen. Noch viele Jahrhunderte hindurch hat das Hergebrachte sich behauptet. Aristophanes wirft dem Euripides in den Fröschen vor daß seine Götter ganz andre, nemlich die neuen philosophischen seyen (889 ff.) Am meisten geschieht dieß auf minder auffallende Art dadurch daß Euripides gegen die Götter auf die Seite der Menschen tritt, die ihr Unglück nicht als gerechtes Verhängniß der Götter und als Folge ihrer Schuld, sondern auf unschuldig scheinende Art durch das der Natur eines jeden gemäße Wirken der Götter erleiden. Phädra und Hippolyt, sammt Theseus, sind das Opfer zweier streitenden Götterinnen. Den Jammer der Hekabe, alles Unheil in den Troerinnen, im Dreesse gereicht den Göttern zum Vorwurf und so werden andre auch in andern Dramen angeklagt. Dadurch wird denn Euripides der rührendste unter den Tragikern, der tragischste für Aristoteles, der nicht auf die alte Zeit, insbesondere nicht auf die Trilogie zurückgeht, sondern vorzugsweise die Tragödie der neuen, seit Euripides, mit seiner Theorie umfaßt.

29) Wie in Euripides alle Kämpfe und Widersprüche der Zeit sich concentriren, zeigt Nagelsbach in seiner Nachhomerischen Theologie Abschn. II, 4 ff. 13.

Damit würde ganz übereinstimmen daß Aristoteles in der Poetik auch das minder Gute, das Ausgeartete in der Tragödie und Musik dem Publicum nicht zu entziehen begehrt<sup>30)</sup>. Aristophanes dagegen in den Fröschen hält dem Euripides gerade den von Homer an, wenn man das Wesentliche und die allgemeine Tendenz betrachtet, ächt Hellenischen Grundsatz daß der Dichter Gutes vortragen soll (*χρηστὰ διδάσκειν*), entgegen (1052) und daß Aeschylus würdig der Mysterien spreche (886), im Gegensatz des Euripides der wahre tragische Dichter sey (1004), ein ächter Lehrer (1021. 1025. 1030.) Ich zweifle nicht daß dem Euripides die Religion eine Sache des Herzens war, was Bernhardt ausspricht (1, 139 2. A.), daß „die Leidenschaft seines religiösen Interesses, als Wenige an Religion ein wahres Interesse nahmen“ (S. 400), der Grund seiner Skepsis war, und daß er „nach dem sittlichen Beruf des Menschen forschte“, indem er in dessen inneres Leben eindrang und die Leidenschaften und dunklen Gefühle zergliederte (2, 848.) Ueber die Ansicht einer gewiß nicht zu verachtenden Parthei, daß über den alten Glauben, die *παρὰς παραδοχὰς* hinaus alles dunkel und unsicher sey, setzte er sich gewiß nicht leichtsinnig hinweg; er spricht sie noch in den Bacchen ganz in deren Sinn sehr ernsthaft aus (203 — 206. 996 ss.), wie auch in den Herakliden (901 ss.) und sonst, wenn auch nicht so treugläubig und in eignem Namen als Plutarch<sup>31)</sup>; und eben so weist er das Verderbliche der Sophistik häufiger als schon bemerkt zu seyn scheint, nach<sup>31a)</sup>. Nicht darum weil ihm der Glaube an eine sittliche Weltordnung fehlte, sondern weil er zu tief blickte und zu ehrlich war, um der um ihn her wachsenden Macht der Philosophie mit der eines mythologischen Glaubens entgegenzutreten, den er für sich und einem Theil seiner Zu-

30) Bernays über Aristoteles von der Wirkung der Tragödie in den Abhandl. der philolog. Ges. zu Breslau 1, 140. 171. 31) Besonders im Erotikos p. 756 b.

31a) S. meine Griech. Tragiker 2, 750 f.

hörer gegenüber hätte erheucheln müssen. Wahrscheinlich war der mit Geist und Charakter früh genommene Standpunkt inmitten der großen neuen Geistesbewegung mit Schuld daran daß Euripides lange Zeit bedurfte um auf der Bühne gegen die ältere Tragödie aufzukommen, wenn auch zunächst vielleicht der Abstich seines Styls und überhaupt seine Neuerungen in der Kunst und in der Wahl und Behandlung der Mythen, so wie auch die Größe und das hohe Ansehn besonders des Aeschylus und Sophokles dazu wirkten <sup>32</sup>). Nachdem ihm bei seinem ersten Auftreten die dritte Stelle von den Kampfrichtern zuerkannt worden war, dauerte es fünfzehn Jahre bis er zuerst siegte und mehrmals mußte er auch nachher dem Sophokles nachstehn, der so vielmal im Vergleich mit ihm gesiegt hat. Unter der Zunahme der Ochlokratie hob Euripides sich mehr und mehr und als Aristophanes in den Fröschen Gericht über ihn hielt, behauptete er im Publicum das Uebergewicht und war das Vorbild der jungen Dichter. Das allgemeine Muster der Nachahmung blieb er in auffallender Weise während der dritten Periode von achtzig Jahren, die man von da an absetzen kann, indem man von Thespis bis Aeschylus eine erste achtzigjährige und von diesem bis zum Tode des Euripides eine zweite gleich lange, die dem Geist und der Kunst nach große, Periode der Tragödie setzt; und dieser überwiegende Einfluß auf das Theater und einen großen Theil der Litteratur überhaupt hat von da an nur zugenommen, unter den Königen, in Rom und weiterhin ins Unermeßliche <sup>33</sup>).

---

32) Bernhardt 2, 696 f. „Der gesunde Sinn des Volkes duldete kein Element in der Poesie, welches nicht bloß ihrem Wesen, sondern auch dem gesammten politischen Organismus widersprechen und mit einer Auflösung alles positiven Glaubens enden mußte: man verschmähte deshalb lange Zeit den Euripides, bis die Reinheit und Fülle der von ihm ausgebreiteten Ansichten ihm Gehör erwarb und seine Kritik der Religion vor Anfechtungen schützte“.

33) Meine Griech. Tragiker 3, 889—916. 1239—1247.



### Aristophanes.

Der große Gegner des Euripides stand auf der Seite des Aeschylus und Sophokles als treuer Anhänger der väterlichen Götter und vertrat mit Eifer und Begeisterung die unter deren Obhut gestellten politischen und ethischen Pflichten. Ob und in wie fern seine Bürgertugend auch, wie in jenen beiden, durch gemüthliche Religiosität gestützt war, läßt sich nicht erkennen, da die Natur der Komödie es nicht zuließ die Götter in ihrer wahren Natur ernsthaft darzustellen und anders als sehr bedingt und mittelbar zu berühren. Bei der hohen Sittlichkeit die wir bei Aristophanes aus der Art wie er die Tüchtigkeit des alten Bürgerthums ausdrücklich und mittelbar schildert, erkennen müssen, ist es sehr denkbar daß, wenn sein Dichtergenie ihn nicht der Komödie, sondern der Tragödie zugeführt hätte, die Götter nicht weniger von ihm als von Aeschylus und Sophokles verherrlicht worden seyn würden. Denn es hing dieß mit der Entwicklung sittlicher Ideen und idealischer, heroischer Charaktere und Situationen auf das Engste zusammen. Auch neben Sokrates steht Aristophanes hinsichtlich des Festhaltens an den alten Göttern und Bräuchen. Sehr sonderbar ist es zu erwarten oder zu verlangen daß ein Choro-  
didaskalos oder Komodidaskalos, ein Patriot der sich berufen fühlte mit all seiner Kraft, wie Cato, dem neuen Zeitgeist Widerstand zu leisten, einer der zu einem der ersten Dichter und dazu geboren war in einer Gattung der Poesie für immer das höchste Muster aufzustellen, auch Philosoph gewesen seyn solle, und an ihm auszusagen daß er Verfehrtheit und Unsitte nicht aus dem Grund, nicht „principiell“ bestritten habe. Es ist möglich daß Aristophanes, auch wenn er Schüler des Sokrates geworden wäre, den in diesem aufgegangnen göttlichen Trieb dem Vaterlande zu Hülfe zu kommen durch Eröffnung einer neuen Quelle der Sittlichkeit und Religion im Menschen-  
gemüth und durch Bildung der Jugend und Aller die ihn verstehen konnten und wollten, zur Erkenntniß dessen was noch

wahrer und sicherer wäre als das Delphische Orakel (obgleich er auch diesem seine Verehrung nicht entzog), für dessen Lehre keinen Sinn gehabt hätte, und eben so wenig für die Speculation des Anaxagoras. Er muß eine lange Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit in der großen Täuschung gestanden haben, daß das Alte noch vor den neuen Erscheinungen im geistigen Gebiet könne bewahrt und von großen Uebeln auch andrer Art hergestellt werden, wie auch Platon das alte Gebäude durch neue Staatsordnung zu stützen für möglich gehalten, auch Demosthenes unerfüllten Hoffnungen gelebt hat und gestorben ist. Aber wer will sagen daß dieß ihm zum Vorwurf gereiche, oder mehr zum Vorwurf als dem Euripides, der durch seinen Stand als Tragiker in die Tiefen des Geistigen und des Religiösen einzubringen Beruf hatte, daß er das Licht der neuen Ideen auf sich eindringen ließ und dadurch der Mythologie vor dem ganzen Volke, vor dem er eigentlich sie zu vertreten hatte, vielfach Abbruch gethan hat? Daß beide Männer, daß Männer wie diese, unter dem großen unentschiednen Kampf der Zeiten sehr viel gelitten haben, darf man vermuthen und wenn der trübe Ernst, der über dem edlen Antlitz des Aristophanes in der vor wenigen Jahren entdeckten vortrefflichen Porträtbüste wie eine Wolke schwebt, sich aus seiner herrschenden Empfindung der Uebel und Gefahren der Zeit erklärt, so läßt sich auch denken, daß in demselben klaffenden, so rasch und reißend sich erweiternden Zwiespalt der Zeit, womit schwerlich eine andre Periode irgend eines andern bedeutenden Staats zu vergleichen ist, auch die bekannte finstre Ernsthaftigkeit des Euripides, der sich gern in seine Grotte am Meer zu Salamis zurückzog <sup>34)</sup>, ihren Grund hatte. Worauf es hier allein ankommt ist sich zu überzeugen daß, verglichen mit den philosophisch-kritischen und skeptischen Insinuationen des Euripides und seiner Umwandlung mancher heroischen Personen im Sinne des Zeit-

34) Meine alten Dentm. 1, 494 f.

geschmack, die komische Behandlung der Götter sehr unschuldig war, oder daß sie eigentlich die Staatsreligion und den mythologischen Glauben gar nicht berührte. Der Lucianische Spott über die Götter, worin Absicht und Satyre liegt, ist, wie sehr auch die Früchte des Witzes äußerlich einander nahe kommen mögen, durchaus verschieden von dem Aristophanischen harmlos lustigen Scherz, der von dem Geiste der alten Komödie eingegeben ist. Es kann nur als das entschiedenste Mißverständnis, wie ich überzeugt bin, betrachtet werden wenn Nägelsbach Ansichten über Aristophanes erneuert die gänzlich überwunden schienen<sup>35)</sup>. Der Ursprung und die Geschichte der Komödie

---

35) Nachhom. Theol. S. 472–75. „Der Muthwille der Komödie kennt Ehrfurcht und Pietät, kennt Schaam und Zucht so wenig als die von ihr gegückte Welt. Um deren Tollheit, in deren Gebiet sie sich bewegt, ganz toll zu machen, schont sie das Heilige, dessen gutes Recht sie verfechten will, gerade am wenigsten. — Am allergrausamsten geht sie mit den Göttern um. — Einer schlichten Auffassung dieser Dinge ist klar daß, wo solche Gestalten zum Jubel des Volks die Bühne betreten, die Religion aufgehört hat ein Heiligthum zu seyn. Es läuft wider die menschliche Natur zu glauben, daß die Komödie, wenn sie immerhin gegen sophistischen Unglauben zu Felde zieht, ein wirksames Gegengift desselben gewesen sey. — Sie ist für uns das letzte und großartigste Document des Selbstvernichtungsprocesses, in welchem wir den Griechischen Götterglauben zu Grunde gehn sehn.“ Aus der Verkennung der Natur des Komischen ist gleichzeitig eine andre nicht minder auffallende Auffassung des Aristophanes hervorgegangen. S. Carl Rodt Aristophanes und die Götter des Volksglaubens in dem 3ten Supplementbande der Jahrbücher für classische Philologie 1857. Der Verfasser verwechselt mit der Festhaltung an der Religion des Staats und der Väter und religiösen Ueberzeugungen im Allgemeinen, als wenn von einem Christen die Rede wäre, „Gläubigkeit“ an die Mythologie, „naive Frömmigkeit, von welcher Aristophanes früher erfüllt gewesen sey“, (etwa nach einer wohlgeprüften mythologischen Dogmatik), so sehr daß er, um Wandlungen und Perioden der religiösen Denkart des Dichters nach der Zeitfolge der Stücke zu bestimmen, spricht von „ungebrochener Glaubenskraft“, von „Eosfagung in seinem Herzen von dem Himmlischen“, von dem „unbefangnen Glauben, dem Gut seines

als eines Hauptbestandtheils des Dionysischen Festes, und theoretisch die Anlage des Komischen, psychologisch und ästhetisch, klären einander gegenseitig auf. Das Geschichtliche wird besonders auch dadurch deutlicher daß man es mit verwandten Belustigungen bei andern Völkern, z. B. mit den Narren- und Eselsfesten, Fastnachtspielen und andern mittelalterlichen Erscheinungen zusammenhält, worin die Verbhheit der Volksnatur und die Einfalt in lustiger Festzeit mit religiösen Vorstellungen spielt. Schon die Caricatur oder fragenhafte Zeichnung ist im Allgemeinen um so ungefährlicher als ihr Gegenstand groß und unerreichbar ist. Die Mummerei aber verwandelt den Gegenstand gänzlich, und es ist im Wesentlichen dasselbe wenn unter dem äusseren Schein der Person ein ganz anderes Wesen, unter der komischen Maske des Dionysos z. B. der Zeitgeschmack des Attischen Demos dargestellt wird. In der so viel früher als die Attische ausgebildeten Sicilischen Komödie waren die travestirten oder parodierten Götter und Mythen doch auch nicht sie selbst, sondern unter scherzhafte Scheinbilder von ihnen verdeckte der Wig Beobachtungen aus den Kreisen des gegenwärtigen Lebens. In Athen, wo die Komödie sich in vielen Contrasten mit dem Tragischen gefiel, lag es besonders nah, in rein phantastischen, aber auf irgend einen verderblichen Gang der Zeit bezogenen Dramen, auch die Götter rein phantastisch genommen in ihre Fiction zu ziehen, wie besonders in den Vögeln ersichtbar ist. Wer Anstoß daran nehmen kann daß in

---

Herzens, das er sich nicht zu bewahren vermocht habe“, vom „Abfall von den heimischen Göttern“, von dem „Untergang des alten Glaubensideals“. Ein Unterschied in der Behandlung der Götter ist in den Komödien allerdings leicht erkennbar, nicht bloß nach der Eigenthümlichkeit der so sehr verschiedenen Stoffe, sondern auch in den früheren und den späteren Stücken. Daraus ist, wie aus manchem Andern, auf die in der Zusammensetzung und der Bildung der Zuhörerschaft, der das Spiel angepaßt seyn wollte, weit mehr zu schließen als auf des Dichters Ansichten und Ueberzeugung im Verhältniß zu dem veränderten Zeitgeist.

diesen Prometheus, als Unzufriedener im Olymp, der den Bögen die Mittel anieht den Göttern die Herrschaft zu entreißen, sich vor Zeus unter dem Sonnenschirm versteckt, wie irreligiös muß es dem vorkommen wenn Gott Vater bei der Einfluth mit einem Regenschirm spazieren geht. Homer, der die Götter im Allgemeinen eben so wie die Helben als die wirklichen Götter darstellt, durfte, wie wir angenommen haben, bei der unerschütterlichen Festigkeit ihrer Geltung, sich erlauben sie dennoch Vieles sagen und thun zu lassen das nur im Epos seinen Grund hat und zu dessen Zwecken dient. Die Komödie, die sie nur wenig nach ihrer eigentlichen Bedeutung vorführt, der es aber erlaubt war sie mit scherzhafter gänzlicher Verleugnung ihres wahren Wesens, da man doch gewohnt war Götter mit allen menschlichen Vorgängen zu verbinden, in ihr lustiges Spiel zu ziehen, indem sie ihnen Worte und Verrichtungen zu theilte, die scheinbar ihrer Person zukamen, hatte in ihnen einen Hauptstoff für ihre Laune. Wer im Plutos, wo geklagt wird daß nicht mehr geopfert werde, an den Worten des Hermes, oder an einer andern zum Zweck dienenden Verwendung desselben im Frieden, Haßstoß nimmt, der verschließt sich dem Sinn und Geiste der Komödie oder verkennet die Griechen überhaupt. Denn diese waren nicht so durchaus ernsthaft daß sie bei jedem komischen witzigen Einfall, zumal in der Komödie, an dem Feste das nach uralter Religion nach einem ganzen Jahre des Ernstes und der Ordnung auf einige Tage der Ausgelassenheit, der Befreiung von Anstand und Würde, der festen und tollen Lustigkeit und Scherzhastigkeit geweiht war, an ethische oder dogmatische Konsequenzen, die daraus abgeleitet werden könnten, gedacht hätten. „War die Zeit der Ausgelassenheit und allgemeinen Trunkenheit vorbei, schüttelte man die Erinnerung von Allem was man in der Komödie gesehen und erfahren, von sich ab“. Diese Bemerkung von D. Müller scheint allerdings gegründet zu seyn<sup>36)</sup>. Nicht selten sind die bedenklichen

36) Geschichte der Griech. Bitter. 2, 196, wo überhaupt über Aristos.

mythologischen Spässe durch den Zusammenhang worin sie stehen, hinlänglich geschützt, wie z. B. in den Wolken Zeus angegriffen wird wegen des bösen Beispiels das er an seinem Vater gegeben, und als der Liebe unterthan (904. 1080), dieß aber von dem Sophisten, dem Adikos Logos.

Die mittlere Komödie nahm sehr häufig ihren Stoff aus der Mythologie, nicht bloß aus der des weiteren Umfangs, sondern aus der Mitte der mythischen Religionen heraus. Dieß zeigen besonders die Geburtsmythen vieler Götter als Titel von Stücken<sup>37)</sup>, die in den großen Geburtsfesten des Apollon und der Artemis, des Dionysos, des Kretischen Rheakindes einen großen Vorgang, zum Theil aber vermuthlich nicht einmal in dunklen örtlichen Sagen eine Grundlage hatten, sondern aus ganz phantastischen Fiktionen, mit Bezug auf wirkliche Verhältnisse und Personen bestanden. Daß zugleich auch der skeptische und spöttische Geist des Euripides in dieser kurz dauernden, aber sehr fruchtbaren Klasse fortwirkte, läßt sich nicht bezweifeln.

In Euripides und der Polemik des Aristophanes sehen wir die große Thatsache der Auflösung des alten Götterglaubens bestimmt ausgedrückt. Die größte Befestigung erhält sie durch die gleichzeitige plötzliche und kräftige Zunahme des Dranges zu den Mysterien und Privatwahrsagern im Laufe des Peloponnesischen Kriegs. Savonarola lehrte daß die menschliche Seele zwischen göttlichen und irdischen Dingen, zwischen Glauben und Sinn schwankte wie ein Stück Eisen zwischen zwei Magneten. In die heftigste Schwankung dieser Art wurden Athen und die Nation versetzt,

---

phanes sehr viel Gutes gesagt und S. 228 bemerkt ist, wie gewisse Stücke zu nehmen seyen wenn man sich nicht die Sache durch schiefe Auffassung verderben wolle. Auch ihm machte kein andres Stück einen angenehmeren und harmloseren Eindruck als die Vögel S. 245, die neuerdings als so gar ruchlos aufgefaßt wurden. Auch Bernhardt sagt viel Vortreffliches über Aristophanes 2, 974 ff. wogegen 1, 392 der 2. Ausg. die Behandlung der Götter nicht so aufgefaßt ist daß ich einstimmen könnte.

37) Meineke Hist. crit. Comicorum Gr. p. 281 sq.

nachdem die Erziehung des Menschengeschlechts das Göttersystem allmäliger Abschaffung bestimmt hatte, wodurch die Hellenen viele Jahrhunderte vor dem Bewußtseyn einer starken nationalen Einheit das ihnen für einige Zeit die Persertrümpfe gaben, zu dem einer Einheit in der Bildung gekommen waren, diesem Götterglauben, der die Grundbedingung ihrer geistigen und menschlich edlen Entwicklung gewesen war. Auch im nordischen Heidenthum ist der Verstand allmählig in die alte Götterwelt eingedrungen, Unglaube und religiöse Gleichgültigkeit haben sich verbreitet, wie aus manchen Isländischen Sagen hervorgeht<sup>38)</sup>. Aber dort kam rechtzeitig oder früh genug das Christenthum durch die Colonisation zu Hülfe, wodurch die Reflexion zunehmend gereizt und geschärft und die Erweckung aus dem Traum des nationalen Götterglaubens beschleunigt und ein neuer Tag herbeigeführt wurde. Die Scheidung war im Allgemeinen in Philosophie entweder oder atheïstischen Materialismus und in die neue Mystik entweder oder den meist indifferenteren, oberflächlichen alten Götterglauben. Die Mystik, die an die Stelle des erkalteten Götterglaubens und der Mythologie treten sollte, konnte sich entweder mit Kraft und erfinderischem Geist an alte Heiligthümer anschließen, Eleusis, Delphi und einige andre, wo es nicht an alten Elementen verwandter Art fehlte, oder auch, ähnlich wie die Leichtsinntigen, die einheimischen Götter misachteten, sich gern barbarische aus der Fremde herholten, auswärtige Weihen sich aneignen und nach ihren Ideen und Gefühlen gestalten. Die Orgien des Iodäischen Zeus, des Zagreus und der Kureten kennen wir schon aus den Kretern und den Bacchen des Euripides.

---

38) Leo über das Leben und die Lebensbedingungen in Island in der Zeit des Heidenthums in Raumers Taschenbuch 6. Jahrgang 1835 giebt einen Beitrag zur Untersuchung dieses Verhältnisses, worin nur nicht gerade die Erklärung des Thor als die subjective Kraft des Geistes und des Willens wahrscheinlich ist.

## 6. Bildende Kunst.

In dem Maße wie die Vorstellung der menschenartigen Götter herrschend wurde, mußte der Sinn für die symbolischen Steine und Schnitzbilder abnehmen und das Bedürfniß erwachen die neuen Götter in wirklichen Bildern darzustellen. Daß dieß in einer Weise geschehn könne, welche der ethischen Götter und der durch die Dichter geschilderten Persönlichkeit derselben würdig sey, war zu ahnen nicht möglich; aber die Macht eines Principis trieb an zu dem Versuch Menschen zu bilden welche Götter bedeuteten, und aus diesem Reime der sich zwar langsam entwickelt zu haben scheint, sind die Götterideale erwachsen. Die Meinung daß die Griechen, ausgehend von der Vergötterung der Natur, früh zum Bilderdienst gelangt seyen und durch ihn ihren angeborenen Schönheitssinn entwickelt hätten, ist ungeschichtlich. Das Menschliche mußte vielmehr erst der Natur gegenübertreten, sich über sie erhaben fühlen ehe der Gedanke aufkommen konnte Götter nach dem Ebenbilde des Menschen zu gestalten, der Sinn für das Maß und alles Ethische mußte den für das Schöne frei machen und stets begleiten. Wie weit die Uebung und Geschicklichkeit schon zu der Zeit des Athentempels in Aegina, etwa ein Jahrhundert vor Phidias, vorgeschritten war, zeigen uns die Gruppen kämpfender Heroen von dessen beiden Giebelfeldern, mit der Göttin in ihrer Mitte. Auf eine noch frühere Zeit, um die sitzende Athene des Troischen Tempels der Ilias (6, 303) als eine dunkle Ausnahme zu übergehen, weist uns die Bildsäule des Apollon von Thera hin. Von Chalkelaton, Erzblech zur Bekleidung einer Figur als Kerns geschlagen, ist eine einzige höchst unscheinbare Probe in neuer Zeit aus einem Grab in Eäre hervorgegangen <sup>1)</sup>.

---

1) Sie ist abgebildet in Dennis Etruria 2, 536 und befand sich zu der Zeit im Besiz Emil Brauns, aus dem sie übergegangen ist in den des damals in Rom wohnenden, nun verstorbenen Naturforschers Bonaparte.  
— Ueber die Griechischen Götterbilder und die vorausgehenden unform-



Von der Periode an, worin jener Apollon, die beiden Sigbilver der Athene auf der Akropolis zu Athen entstanden sind, mögen die vorigen Idole im Allgemeinen mehr und mehr zu Antiquitäten herabgesunken seyn, die man natürlich mit frommem Eifer bewahrte: und oft geschieht der Werke der Kunst durch die sie ersetzt wurden, Erwähnung. Mit der neuen Art der Götterbildung beginnt eine ganz neue Kunst, die dem Wesentlichen nach mit der alten, aus Homer bekannten, auf andre Gegenstände gerichteten Kunst ohne Zusammenhang gewesen zu seyn scheint, aber durch mancherlei heiliges Geräthe des Tempeldienstes, zum Theil nicht ohne den Schmutz mythischen Bildwerks, vorbereitet war. Es ist nicht unmöglich daß, so unabhängig Hellenisch auch von Anfang Götterbilder waren, doch auf die früheste Ausführung in Marmor der Anblick Aegyptischer Steingötter in einigen Dingen, die sich trotz aller charakteristischen Verschiedenheiten anwenden und nachahmen ließen, Einfluß gehabt hat. Die Sage von dem nach Aegyptischem Kanon berechneten Apollon des Theodoros und Telekles könnte dann als ein nur unglaublich zugestuztes Ueberbleibsel einer Tradition über diesen vorübergehenden Zusammenhang angesehen werden.

Leicht denkbar ist daß die kühnen Hände die zuerst Götter als Menschen nach deren ganzer Gestalt und Wahrheit bildeten, doch nicht wagten ihnen auch das Antlitz eines wirklichen Menschen zu geben, da in diesem am meisten die Person sich ausdrückt und durch ein naturwahres Gesicht der Gott unfehlbar auffallend erniedrigt worden wäre. Entfernten sich die symbolischen Schnitzbilder so viel als möglich von der natürlichen ganzen Erscheinung eines Erdensohns, so begreift sich daß den Steinbildern von Göttern und von Halbgöttern, wie an dem Tempel von Megina, zuerst sehr absichtlich ein typisches,

---

lichen Idole spricht Schelling seine Ansichten aus. in seiner Philosophie der Mythologie S. 652 f. 657.

und während jene eher abschreckten, ein nicht gefälliges, sondern ernstes, geheimnißvolles Gesicht gegeben wurde, womit auch die steife, wohl von priesterlichem Feierschmud entlehnte Anordnung des Haars in Verbindung stehn möchte, während das des Apollon von Thera sein Vorbild in dem vollen Haar der Jugend, als dem beliebtesten Schmud, gehabt hat. Die Götter wollten ihre alte Form nicht verändert wissen, wie Tacitus sagt <sup>2)</sup>, die des Antlitzes natürlich am wenigsten. Nur auf diesem Weg ist für das Befremdliche und Seltsame das für uns besonders in der Physiognomie des Apollon liegt, einiger Aufschluß zu finden. Die Gesichter der alten Koana, altgeheiligten Ansehns, plötzlich ganz nach einer neuen Ansicht und Absicht umzugehalten, mußte man Scheu tragen. Auch der plumpe Schild des Sitzbildes der Athena zu Athen und manches Andre möchte nur aus ähnlicher Rücksicht beibehalten seyn.

Das Sichtbare, die von der religiösen Convenienz, einem hieratischen Zwang der Stabilität freigelassenen Theile des menschlichen Körpers naturgetreu schön nachzubilden übte sich die Kunst lange Zeit hindurch. Eine Aufeinanderfolge großer Meister that sich besonders in Athen hervor, wo auch der Maler Polygnot von Thasos, einer der größten Geister und Meister in aller Geschichte der Kunst, zur Erfassung und Erreichung des höchsten Zieles einen mächtigen Anstoß gab. Von Phidias, des Atheners Charmides Sohn, sehn wir den Gipfel erstiegen auf welchen der in dem ältesten auf uns gekommenen Apollon und seinen Nachbildungen (was nicht als Copiren verstanden seyn will) sich ankündigende Gedanke hinweist. Er hat zuerst und mehr als vor oder nach ihm ein Andreer verstanden menschenartige Götter durch begeisterte künstlerische Anschauung wie mit dem Lichte des Geistes göttlich zu verklären, sie zu Idealen zu erheben, und ist dadurch und durch seinen bestimmenden Einfluß auf alle nachfolgende Götterbildung der Homer für die

2) Tacit. Hist. 4, 53.

bildende Kunst geworden. Mit Recht hat der sinnvolle und klar urtheilende Willingen ihn den Gesetzgeber der Künste genannt. Strabon führt über ihn das Wort an daß er die Götter allein geschaut oder allein vor Augen gestellt habe (8 p. 354 a.) Wo bei Homer ein Unbekannter von wunderbarer Schönheit und Gestalt erscheint, wird gefragt, ob er etwa ein Gott sey: diese Vorstellung von den Göttern ist durch und seit Phidias in die Wirklichkeit getreten. Isokrates rühmt <sup>3)</sup>, daß die Athener von Allen anerkannt seyen sowohl als die Ersten wie als die zu den Künsten Begabtesten, wie auch Thukydides in der Leichenrede die Liebe des Schönen an ihnen auszeichnet, und der Rhetor Menander bemerkt <sup>4)</sup>, daß die Athener auf die Statuenbildnerei und die Malerei stolz seyen wie Mitylene auf die Lautenkunst, Kroton auf die Heilkunde, Megina auf die Athletik. Für Phidias und seine Schule ist alle Vergleichung mit irgend einem andern Ort oder Namen hinsichtlich der weltgeschichtlichen Bedeutung seiner Kunst ausgeschlossen. Sein Werk ist die Hellenische vergeistigende, vergöttlichende Umgestaltung der Götter in sichtbarer Erscheinung. Auf ihn, den Führer und die Spitze einer kunstreichen und begeisterungsvollen Zeit, ist zurückzuführen, was mit viel Wahrheit Dion von Prusa sagt, daß zu den drei Arten der göttlichen Offenbarung bei den Menschen, der uns eingebornen, der poetischen und der staatlichen, eine vierte hinzukomme, die plastische, die er dann wohl auseinanderlegt <sup>5)</sup>.

Unter den Bildwerken des Phidias sind zu unterscheiden die im Verhältniß zu dem Tempel hoch aufgebauten mit Gold und Elfenbein bekleideten Gottesbilder, so kolossal indem sie mit der Ausdehnung und Höhe des Tempels wuchsen, dessen Pforten und sämtliche Theile einfach das Verhältniß des *ναός*

3) Paneg. 8.

4) De encom. p. 96.

5) Or. 12 p. 395

πρωῶν δὴ προκειμένων γενέσεων τῆς δαιμονίου παρ' ἀνθρώποις ἐπολήσεως, τῆς ἐμφύτου, τῆς ποιητικῆς, νομικῆς, πᾶσιν τὴν πλαστικὴν.

selbst behalten, und die auch überlebensgroßen erhaltenen Figuren der Giebelfelder des Parthenon, welche Handlung darstellen, die Geburt der Athena unter Augen der Attischen und ihren Sieg über Poseidon im Beiseyn der dazu beiderseits geeigneten Götter. Besonders in den letzteren sind sie in Tracht und Geberden ganz nach dem Leben, fast ohne alle üblichere Attribute, ohne herkömmlichen Nimbus 6).

Um die durch und seit Phidias bekannte Idealbildung der Götter richtig zu begreifen, scheint es nöthig weiter zurückzugehen als Manchen zu folgen gefallen möchte. Was uns durch Platon, Kant, Schiller geläufig geworden ist zu denken über Wesenseinheit des Guten, Wahren und Schönen, zeigt sich in seiner Naturwahrheit unter den edelsten Völkern in sehr verschiedenen Maßen und Graden. Der ältesten Griechischen Gesellschaft war, in rauh kräftigem Ausdruck, die Religion des Gewissens eigen (Götterl. I, 233) wie wir sie in keiner andern Mythologie finden, und eben so sehr wie im Alterthum die Erinyes, zeichnet in den Zeiten der Bildung das angeborene sittliche Gefühl der Griechen die Göttin Nemesis aus. Dieß anzuerkennen dürfen uns alle moralischen Schwächen, die im Verlauf der Geschichte die im Verhältniß zu den andern auch ihrerseits vorzüglich starke sittliche Anlage, wie Unkraut dem Weizen, bedrängt haben, nicht abhalten. Wo viel Licht, da ist auch viel Schatten. Wenn diese Naturanlage hauptsächlich die Idee menschenartiger Götter veranlaßt hat, so war daneben zugleich auch Begeisterung für die Schönheit dieser Götter natürlich, so daß sterbliche Frauen an Gestalt mit einer Artemis, Aphrodite, mit Olympierinnen verglichen wurden, wie in der Odyssee, in den Eöen geschieht. Aus dem von den Vätern herkommenden, in der Nation lebendigen Glauben an die zu-

---

6) Dieß ist übergegangen auf die schönste Klasse der Attischen Vasenmalerei, welche die Athena schlicht wie eine Nymphe darstellen, und so andre Götter nach ihrer Art, und dennoch erscheinen diese als übermenschliche Wesen.

gleich menschliche und übermenschliche Natur der Götter ist das Ideal des Zeus, der Athena des Pheidias entsprungen, aus dem Gefühl daß die Homerische Götterwelt aus göttlichen Menschen bestehe, daß also die Götter nicht bloß nach der Wahrheit menschlicher Leiber, worauf die frühere Kunst ihre Aufgabe beschränkte, müßten dargestellt werden, sondern so daß aus der menschlichen Natur das nicht in die Sinne fallende Hohe, Edle, Göttliche, das in ihr liegt, durch künstlerische Auffassung und den Zauber einer neuen Erfindung zur Ahnung und Anschauung gebracht wurde, ähnlich wie aus dem Ganzen des Homerischen Olymps etwas übermenschlich Hohes und Herrliches, eine ideale Erhabenheit spricht, Hoheit und Wohlthätigkeit, Besonnenheit und Kraft, Weisheit und Majestät, Harmonie des Wesens, ohne daß die Merkmale des leiblichen Menschen in Affecten und Schwächen mehr außer Acht gelassen sind als Pheidias die Nachahmung der Avern und der körperlichen Natur überhaupt verschmähen durfte. Die rechte Mischung des Realen und Idealen ist das Geheimniß des Künstlers welches die Illusion schafft, welches die natürliche Schönheit des Menschen wie zu einem herrlicheren irdischen Daseyn erhebt. Wie im Alterthum nur unter den Griechen jener Glaube entstanden und erstarkt ist, so konnte auch nur durch sie das plastische Ideal erfunden werden<sup>7)</sup>; von dem Feuer dieses Glaubens mußten Gemüth und Phantasie der Nation erwärmt seyn um Künstler hervorzubringen welche strebten und vermochten die Götter des Glaubens als eine göttliche Menschheit auch vor Augen zu stellen. Die so entstandnen Götterideale haben auf die Idealität in der bildenden Kunst im Allgemeinen unermesslichen Einfluß gehabt, ohne daß diese an sich von ihnen schlechtthin,

---

7) Auf diesen tieferen Grund glaube ich zurückgehn zu müssen, während man gewöhnlich, auch K. O. Müller Archäol. der Kunst S. 347, annimmt, daß nur bei den Griechen jene Normalbilder erwachsen konnten, „weil nur in Griechenland die Kunst in dem Maße Nationalthätigkeit, nur die Griechische Nation im Ganzen eine große Künstlerin war.“

in allen Graden und Arten, in allen Zeiten abhängig zu denken ist. Durch diese Götterideale ist für die Griechen die Kunst in der That eine Art von Offenbarung der Götter an die Menschen, die Idee oder die Gottheit sichtbar geworden, wie schon Windelmann sagt: „den Weg zum Göttlichen durch die Kunst kannten im Alterthum nur die Griechen.“ Sie konnten das ideale Götterbild nicht bloß mit ästhetischem Genuß, sondern auch mit wahrhaft religiöser Stimmung bewundern. Von Identität des Realen und Idealen ließen sie sich dabei nicht träumen; vielmehr befehlten die Meister, wohl wissend daß auch das vollkommenste Bildwerk das Göttliche und Unendliche nicht enthalten und darstellen, zur Anschauung bringen kann, manche der alten vielbedeutenden Zeichen bei, die Vorstellung zu bereichern, zu erweitern, so daß der Geist, zwischen Anschauung, indem durch den naturgemäßen Ausdruck hervor die Seele aus ihren Tiefen sprach, und zwischen Gedanken gewiegt, in eine gewisse hingekliffene und mystische Stimmung versetzt würde. Die Wirkung der Schönheit belebte den Glauben an die Wirklichkeit und Heiligkeit des dargestellten Gottes: denn diese Kunst erwuchs nicht aus einem Gefühl des Gottähnlichen im Menschen, sondern der Menschenart der Götter.

Phidias ging von Homer aus <sup>8)</sup>. Dessen Anschauungen, die am meisten national geworden, im Einzelnen zwar ober subjectiv vielfach ausgebildet oder auch umgewandelt, im Ganzen und Wesentlichen aber nicht verdrängt worden, sondern herrschend geblieben waren, für das Auge in prachtvollen Bildern festzustellen war sein Bestreben und sein Genie. Dieß

---

8) Zu allgemein fassen alte Schriftsteller das Ideale des Phidias und Praxiteles auf als *parvaσία*, *μικτὸν σοφίας πρᾶγμα*, im Gegensatz der *μειμῆς*, oder als *καὶ τῇ νῆ καὶ τῇ χροὶ ἐκστατικόν*, wie Philostratus V. A. 6, 19. 2, 22; ähnlich Plotinus E, 8 p. 542, Synesius de insomn. p. 136 a. Petav. Von der Begeisterung, einem göttlichen Anhauch der Künstler, z. B. eines Stopas, nicht anders als der Dichter, spricht Kallistratos Stat. 2.

Princip, von dem auch seine Nachfolger in der Götterkunst nicht abgewichen sind, ist in seinen Werken vollkommen erkennbar. In Bezug auf Zeus deutet er es selbst in seinem bekannten, vollkommen glaubwürdigen Ausspruch an; von seiner Athena sagt Maximus Tyrius mit Recht, daß sie der Homerischen nicht nachstehe, in allen charakteristischen Merkmalen aber entspreche oder ähnlich sey. So sagte denn jener altrömisch gesinnte, greise Paulus Aemilius, ergriffen von dem Anblick in Olympia, daß er den Zeus des Homer zu schauen glaube, wie Polybius und Plutarch erzählen, und wie auch die Worte des Livius Jovem velut praesentem zu verstehen sind. Dem ungeachtet konnte der Anblick eine weit größere, neue Wirkung hervorbringen als Homer jetzt und auf die machte, in welchen nicht der Geist des Phidias war, so daß es gegründet ist was Quintilian sagt: *cujus pulchritudo adjecisse aliquid receptae etiam religioni videtur: adeo majestas operis deum adaequavit*. Gerade rechtzeitig trat für die Erhaltung des religiösen Ernstes in der Bildung der Hellenen dieser Zuwachs ein. Das Anschauen weckte die Idee des allwaltenden milden Gottes, wie Dion ihn schildert, als dessen Anblick die höchste Freude und Lust gewähre, so göttlich und glänzend, daß nicht leicht Jemand der ihn geschaut, eine andre Vorstellung von ihm fassen könne, daß nichts von der Menschen möglichen Ähnlichkeit mit der Gottheit fehle <sup>9)</sup>. Dem Zeus und der Athena, den verschiednen Athenen des Phidias gesteht auch Aristides das höchste Maß des Vermögens im Künstler und des Wohlgefühls in den Beschauern zu <sup>10)</sup>. Daß auch alle andern Göt-

9) Im Olympionas wo er den Phidias seine Kunst mit Homer vergleichen läßt und, indem er selbst von dem Welterschöpfer und Erhalter ausgeht, doch nicht an ein aus der Natur abgezogenes Ideal denkt, sondern nur von dem Verhältniß der bildenden Kunst zu dem Homerischen und dem im Volke geglaubten Zeus spricht, 12 p. 399 ss. so wie er auch die Aeußerung des Phidias über seinen Zeus anführt p. 388.

10) Or. 50 p. 408.

terbilder die dem Phidias beigelegt werden, zwei andre goldelfene Athenen, Apollon, Asklepios, die himmlische Aphrodite, Hermes, Kybele, wirklich von seiner Hand gewesen seyen, darauf möchte ich mich nicht verlassen. Für den Ehrgeiz der Griechen hinsichtlich des Besizes der Werke von Künstlern ersten Rangs war die Verführung zu groß eine Tempelstatue nach Phidias nennen zu dürfen, als daß nicht früher oder später auch falsche Sagen über die Herkunft eines Werks für das in Stil und Alter viel zu sprechen schien, hier oder dort möchten aufgebracht worden seyn.

Es ist eine bekannte merkwürdige und einzige Eigenschaft der Hellenischen Bildung daß Alles sich kräftig und rein wie aus einem Keim aus seiner eignen Natur entfaltet, indem jeder Fortschritt aus seiner Vorstufe sichtbar hervorgeht und in seiner Entfaltung sich verfolgen läßt wie wenn man das Wachsthum eines Gewächses beobachtete. In keiner Richtung aber ist wohl das dem Organischen ähnliche Fortschreiten und Ausbreiten so wunderbar und so sichtbar als in dem ganzen neu entstehenden Götterkreise, nach den im Geiste der Zeit leitenden Ideen der Götter, den erfassten Kunstbegriffen und den ersten Vorgängen. Würdig des Zeus von Phidias und seiner Athena erstehn die Polykletische Hera, Demeter in der Praxitelischen Schule, Hestia. Die ewige Jugend des Apollon, die Jägerin Artemis, Hermes, Dionysos, Ares, Hephästos nehmen nach einander ihre unvergängliche Gestalt an. Alkamenes, der Schüler des Phidias, bildete Zeus und Athena, Hera, Artemis und Ares. Als die größten Meister werden Phidias, Polyklet, Myron und Praxiteles zusammen genannt von Dionysius von Halikarnas, Juvenal und Lucian: Dion von Prusa gesellt Phidias, Polyklet und Alkamenes, mit den Malern Aglaophon, Polygnot und Zeuxis. Den Geist zweier Zeiten, der des Aeschylus und Sophokles und der nachfolgenden Tragiker, ist auch in den hintereinander entstandenen Götterbildungen leicht zu unterscheiden, ein Uebergang stufenweise vom Heroen und Ernsten zum Gefälligen und Leichtsaßlichen, von dem



Allgemeinsten, der Menschheit Nothwendigsten zu den nur besonderen Klassen und Zeiten eigenen Gaben, Thätigkeiten und Genüssen. Aphrodite wird aus der matronalen Figur in Tempeln, aus der schön bekleideten Göttin, wie sie in Vasengemälden immer erscheint, in die nackte weibliche Schönheit umgewandelt. Welches Ansehn mußten Jugend und Schönheit behaupten, da sie als das Hervorstechendste an einem Apollon und Dionysos erschienen, da die nackte Aphrodite und See-  
göttinnen als ein Wunder der Schöpfung, reine Wonne dem Anblick dargestellt werden konnten. In den Personen der Götter sowohl als in dem Charakter der immer wunderbarer verfeinerten Kunst unterscheidet sich eine zweite Periode von der ersten seit Phidias, bis von Eysipp und Apelles an die religiöse Bedeutung immer mehr untergeordnet wird <sup>11)</sup>. Aber in dem Jahrhundert welches diesem vorausgieng, ist der ganze Kreis der Homerischen Götter plastisch wiedergeboren worden, und man möchte sagen daß alle diese Schöpfungen der Reihe nach von einem Homerischen Geist eingegeben seyen. Sie stehen in eigentlicher Plastik so hoch wie in der poetischen die Götterindividuen Homers. Es ist bei der vollkommensten individuellen Charakteristik etwas Gleichartiges, eine durchgängige Harmonie in ihnen fühlbar. Die Homerischen Götter sind durch sie von neuem der Griechenwelt offenbart worden; auch diese plastischen haben sich zur Allgemeingültigkeit erhoben, so mächtig haben Phidias und seine Schule, Zeitgenossen und Nachfolger in die religiösen Vorstellungen eingegriffen. In den Götteridealen erneuerte, bestätigte und vollendete sich die erste Idee der Menschenart der Götter, des *ἀνθρωποειδές*, die Götter wurden neu festgestellt. Und indem bei der herrschenden Toleranz und nach der Natur dieses Polytheismus sich viele Götter von vielen Seiten in der Vorstellung berühren mußten und eine gewisse Unbestimmtheit und Gefahr der Ver-

11) Gute Bemerkungen in G. Bruns, Gesch. der Gr. Künstler 2, 216.

mischungen unvermeidlich war, so brachte der Bilderdienst eine größere Festigkeit, Harmonie und Zusammenhang in die Mythologie, was Zoega in den Basreliefs als einen der größten Vorzüge der Plastik preist (1 p. 46.) Emil Braun macht in seiner Götterlehre aufmerksam darauf daß manchen Göttern, wie bei Dionysos, den Satyrn, das was charakteristisch ist sich selbst der ausdrucksvollsten Dichtersprache entzogen zu haben und erst durch Vermittlung der Kunst zum Ausdruck gelangt zu seyn scheint, so daß sie nur durch die Marmorfiguren, woraus alle Einzelzüge zur Individualität vereint und verschmolzen und entgegnetreten, klar und richtig aufgefaßt werden können (S. 493. 525.) Nicht bloß die großen Götter, auch die kleineren, die Chariten und Eros, die Musen, die Nereiden oder Doriden, alle, selbst die Mären und Erinyen sind lebendig geworden, und sie sind ewig, denn sie sind, wie Göthe im zweiten Faust sagt. Selbst die wie im Ueberschwang des Kunstvermögens über das menschlich Natürliche hinausgehenden dämonischen Wesen, wie die Tritonen, haben gleich einigen andern zusammengesetzten, den Kentauren, der Sphinx, den späteren Giganten, den Schein wirklicher Naturen. Eine Folge dieser neuen Verkündigung der Götter war daß die Schönheit der Götterwelt und die Seligkeit der leicht lebenden Götter, die Allen aus den Dichtern vorschwebte, durch die diesen Dichtern in ihrer Kunstübung ebenbürtigen Künstler oder durch die sinnlich anschauliche Darstellung noch tieferen Eindruck machten und dem Geiste der Gebildeten einen neuen Aufschwung gaben durch die Sichtbarkeit ihrer gottmenschlichen Persönlichkeiten. Auch nahmen durch die Kunst die Götter, die um diese Zeit und schon seit den ältesten Epikern sehr durchsichtig und in den Vorstellungen der meisten Menschen zu Allegorien geworden waren, von neuem den Charakter des Wesenhaften, die Geltung als persönlich allgegenwärtige an, so wie man sie immer und überall, immer als dieselben, als wirkliche und lebendige mit Augen schaute. Mitwirkend bei der Bezauberung durch die

Form waren die schönfarbigen Stoffe, die Dichterbilder erhielten ein festes dauerndes Gepräge, Allen gleich freundlich, Gemeingut Allen. Durch die Kunst erst wurden Flüsse, Quellen und Berge, Länder und Städte bis zu einem höheren Grade der Täuschung Personen. Mythen und schöne Legenden, die im Munde der Dichter von ihrer Einfachheit und Heiligkeit nach und nach eingeübt hatten, wurden in dem neuen Gewand so erwecklich und anziehend, wie die darauf verwandte Liebe und unendlich reiche Erfindsamkeit der Künstler, in unglaublich vielfachen Wiederholungen schließen läßt. Zugleich wurde durch diese bestimmten Typen oder Ideale der Unklarheit und Verwirrung vorgebeugt, die in den immer mehr vervielfältigten und von den verschiedenen Göttern aus sich einander kreuzenden Beziehungen und Beinamen eines jeden lagen; die verschiedenen göttlichen Eigenschaften wurden durch ganz verschiedene Bildungen, wie z. B. des Apollon Pythios und des Kitharabos, vor Augen gestellt. So ist die Kunst ohne Zweifel auf lange Zeit eine der stärksten Stützen der Religion und ein Hauptbestandtheil in den Culten gewesen. Eine ähnliche Kraft und Wirkung hat sie auch zu einer gewissen Zeit in der Christenheit erwiesen, wiewohl wir dem Heidenthum in höherem Grade zugestehen was die besten Bilder göttlicher und geheiligter Personen Heilsames auf religiöses Gefühl und Gesinnung wirken können. Eine Kunst die dieses vermag, bildet auch ethisch den Sinn für das Edle, Menschliche, Friedliche und Freie im Charakter; die ächte Bildung des Geschmacks giebt auch dem Charakter seine letzte Weihe <sup>12)</sup>. Freilich hat die Kunst für sich allein die Religion und die Sitte nicht aufrecht und rein zu erhalten vermocht, was ihr diejenigen vorzuwerfen scheinen die behaupten daß immer mit der Blüthe der Kunst der Verfall der Sitten, und nicht moralische Größe verbunden gewesen sey. Die Griechische Plastik schritt dahin fort das Ambrosische Blut

---

12) Grüneisen über das Eitliche der bildenden Kunst bei den Griechen 1833.

(αἰσχρογὰς αἵμα) der Homerischen Götter, als gleichsam Blut in Epikurischer Vorstellung, in ihren Götterleibern ausströmen zu wollen und nahm bald dadurch Schaden. Die vollendete Anmuth der nackten Körper gieng unvermeidlich in sinnlichen Reiz über, ihre Göttergestalten verweltlichten sich häufig, und auch die Kunst gebraucht nun ihre Götter oft rein allegorisch, abgesehen von den ohnehin allegorischen Wesen wie Eros, Methe, als schöne Masken menschlicher Stimmungen und Verhältnisse, besonders im Dionysischen und im Aphrodisischen Kreise, so daß häufig ein Doppelsinn, ein Schwanken zwischen dem historisch positiven und dem andeutenden, anspielenden je nach der Verschiedenheit der Auffassenden oder des Zeitgeistes entsteht. Sie behandelt die Götter oft eben so frei poetisch wie es nur immer moderne Maler nach Rafael und Dichter, wie Camoens, Lasso und schon die Alexandrinischen und Römischen thaten, so daß sie auch, so gut wie die späteren Dichter, zu gewissen Dämonen neue schuf, wie Paninnen und Panstinder und weibliche Satyrn u. s. w. Auch in dem Umfang der christlichen Malerei ist viel Unevangelisches. Aus der Geschichte der Entstehung der Kunstgötter und ihrer Bedeutung für die Tempel, so wie aus ihrem die gesammte Kunst bis zuletzt beherrschenden Einfluß ergiebt es sich, daß sie aus dem Grundprincip der Hellenischen Religion selbst durch religiöses Bedürfniß und religiöse Begeisterung hervorgegangen sind. Die gewissenhafte Gesetzmäßigkeit, die Einfachheit, Reinheit und Würde, die Hoheit, die Stetigkeit und verhältnißmäßig oder im Vergleich mit so vielem Andern staunenswerthe langsame und geringe Entartung und Verflachung, Berunreinigung und Verwahrlosung der bildenden Künste schreibt sich zum großen Theil von ihrer ursprünglichen fast ausschließlichen Verbindung mit der Religion her.

Es war ein glücklicher Gedanke von Heyne die Urheber der Götterideale in einer besondern Abhandlung zusammenzureihen<sup>13)</sup>.

13) De auctoribus formarum quibus in priscae artis operibus

Mit diesen Idealen und der alten Kunst überhaupt sich vertraut zu machen ist für den der das religiöse Leben des Griechischen Alterthums seit einer gewissen Epoche ganz kennen zu lernen und einigermaßen nachzuempfinden wünscht, unerlässlich. Nicht genug beachtet wurden bis jetzt die ungemein schönen und bedeutenden, manigfaltigen Götterphysiognomien in nicht wenigen geschnittenen Steinen und auf Münzen der besten Zeit, die wohl häufig nach der Statue des Hauptgottes jedes Orts geprägt waren <sup>14)</sup>. Bei dem Studium der Götterbilder sind die Bemerkungen über sie von Windelmann, Visconti, R. D. Müller und Andern, bald nach der ersten und bis zu der letzten eignen Betrachtung eines Jeden vergleichend und prüfend zu gebrauchen <sup>15)</sup>.

Die Griechischen Philosophen welche die positive Religion ihres Volks verwarfen, wandten sich natürlich auch gegen die Götterbilder, Heraclitus, Xenophanes, Empedokles: viel wirksamer wohl durch die Verbreitung ihres Monotheismus unter einer größeren Menge der Gebildeten die Stoiker und andre Philosophen, unter denen eine gewisse Polemik auch gegen den

---

effetti sunt 1796, im 8. Bande der Comm. soc. Gotting. p. XVI . XXX. Darauf folgten Herder über die Ideale, Br. zur Bef. der Human. 6, 63, Wielands Bemerkungen über die Ideale der Griech. Künstler 1796, Böttigers Vorlesungen über die Archäologie 1806.

14) Die Köpfe z. B. der Demeter und der Kore bei Carelli Tafel 148—152 und ähnliche Meisterwerke werden jedem Kenner der Statuen neue Gedanken eingeben. Ein dankbares Unternehmen würde es seyn eine unter dem Gesichtspunkte des religiösen Ausdrucks und der künstlerischen Schönheit der großen Götter, insbesondre von Köpfen aus der Münzsammlung des Britischen Museums und einigen in Sicilien und Neapel und aus geschnittenen Steinen gemachte Auswahl von Abdrücken in allgemeinen Gebrauch zu bringen.

15) Emil Braun hat in seiner Vorschule der Mythologie und in den Ruinen und Museen Roms einzelne Züge der feinsinnigsten und treffendsten Schilderung, bei entschiedner Anlage seiner reichen Natur auch hierzu und bei enthusiastischer Kunstliebe, nur mit zu vielen überschwänglichen, unklaren, auch ungegründeten Einfällen umgeben.

Bilderdienst kaum ausbleiben konnte. Auch der Pontifer Scävola bei Varro <sup>16)</sup> wußte wohl daß der wahre Gott nicht Geschlecht, noch ein Alter und Gliedmaßen hat; aber er meinte dem Volk müsse das verhehlt werden. Der Redner Dion spricht für die Götterbilder <sup>17)</sup>, als symbolische Bilder betrachtet, und eben so Maximus Tyrius in der Abhandlung ob den Göttern Statuen zu setzen seyen. Dieser spricht über Gott und die Bedeutung der Bilder in der Menschengestalt, als der würdigsten, wie auch ein Christ schreiben könnte, und vergleicht sie namentlich mit der Schrift, die der Sprache nicht wesentlich sey aber zur Erinnerung des Gesprochenen diene. Den Porphyrius, der in seiner Schrift über die Agalmata den Gebrauch derselben in der Religion vertheidigt, bestreitet sehr mild Eusebius, indem er sie wörtlich fast ganz mittheilt <sup>18)</sup>. Die heilige Schrift erklärt sich natürlich gegen die Götterbilder <sup>19)</sup>, als gegen die Idololatrie, wie die Propheten und die Psalmen <sup>20)</sup>, und andre an die Stelle der heidnischen Götter zu setzen hatte die christliche Kirche nicht. Selbst Hadrian und Alexander Severus ließen Christus Tempel bauen sine simulacris — quia non habent numina <sup>21)</sup>. In der Zeit als die Verehrung der Bilder aufkam, vertheidigt in einem Epigramm Agathias das des Erzengels, mit dem auch sein Zeitgenos Paulus Silentarius und manche Theologen übereinstimmen <sup>22)</sup>. Aber die älteren Kirchenväter, Clemens, Tertullian, Lactantius hatten Ursache gegen die Bilder zu eifern in der nahen Verührung mit den Heiden. So hatte in Zeiten da die Christenheit selbst allzu heidnisch geworden war, eine Parthei Anlaß genug, gegen das Jahr 720, den Bilderstreit zu erhe-

16) C. D. 4, 27. 17) 12 p. 405 Reisk. 18) Praep. er. 3, 7 p. 97 d — 118. Valcken. de Aristobulo p. 83. 19) Paulus an die Kor. 1, 21 ff. Apostelgesch. 17, 27—30. 20) Jes. 44, 9 ff. Ps. 115, 4. 7. 135, 1. Buch der Weisheit 14, 4 ff. 21) Ael. Lamprid. Al. Sev. 43. 22) Agath. Brunck. Anal. 3, 46, 38. Silentiar. 74, 164 ss.

ben, der so fürchterlich entbrannte. Das Volk wird immer geneigt seyn statt der göttlichen oder heiligen Person das Bild zu verehren, und es ist daher nicht zu verwundern wenn Theologen durch den äußersten Gegensatz, die Verwerfung der Kunst, dem Mißbrauch zuvorzukommen häufig verlangt haben. Faste doch Savanarola, welcher das Schöne als die Seele des Guten ganz Platonisch zu fassen vermochte, durch den weltlichen Gang und die unter den Mediceern herrschende Begeisterung für das Antike und die Kunst einen solchen Haß gegen die schönen Werke daß er seine Anhänger, und darunter viele Künstler, durch seine Beredsamkeit forttrieb bis zur Verbrennung von ganzen Massen derselben mit feierlicher Procession. Der abergläubische Mißbrauch und die religiöse Wirkung der Bildwerke stehn wie Pole gegeneinander über, und es kann jetzt kein Streit darüber seyn, daß die Kunst nicht weniger als die Musik zum Dienste der Religion geweiht werden könne. Wenn in unsrer Zeit verhältnißmäßig wenig recht Erfreuliches davon zu sehn ist und nur die Musik das Herz zu rühren, Gedanken zu wecken und zur Andacht zu stimmen das Vorrecht behauptet, so folgt daraus nicht daß nicht in andern Zeiten auch durch das Auge der dem Religiösen zugestimmte und verwandte Kunstgeist auf edle Gemüther gewirkt habe, oder daß nicht wieder eine Zeit kommen könne, worin die Kunst, insbesondre die Malerei, mehr als ein eitler Schmuß der Kirchen oder eine künstliche Nachahmung der Werke und Gefühle alter Zeiten, vielmehr der für die wahrhaft Gebildeten ansprechendste, eindringlichste Ausdruck der rein evangelischen Wahrheit und Geschichte, in neuen, ganze Generationen hindurch gepflegten Eingebungen seyn würde<sup>23)</sup>. Wenn Gott im Geiste zu verehren

---

23) Ich bin nicht der Meinung J. Grimms D. Mythol. 1 S. XLIV 2. A. und Andreer daß wenigstens im Geiste des Protestantismus die Bilde aus den Kirchen zu weissen seyen. Probst Rißch über religiöse Kunst, Vortrag in der speciellen Conferenz über diesen Gegenstand. S. Eggers

nicht im Allgemeinen dem christlichen Geiste als das Höchste vorgehalten würde, sondern confessionsweise durchgeführt werden könnte, so brauchten die Protestanten auch nicht den Kirchengesang und die Orgel, und nicht, um darin zu predigen, ein Werk hoher Baukunst, die man ihnen doch gern gönnt. Ich bin der Meinung Lessings, welcher schrieb: „Nur die mißverständene Religion kann uns von dem Schönen entfernen und es ist ein Beweis für die wahre, die richtig verstandene Religion wenn sie uns überall auf das Schöne zurückbringt.“ Der Heiland als guter Hirte mit einem Schäfchen um den Nacken her, wie er in den neuentdeckten Katakomben immer dargestellt ist, konnte nicht mißverstanden werden. Es liegt im Wesen der höheren Kunst den Geist emporzuziehen, den Sinn mit einer reineren Freude zu erfüllen, die Gefühle zu beleben, zu verebeln, den Menschen aus dem Gewöhnlichen, aus Unruhe, Streit und Begierden herauszureißen. Göthe sagt zwar in den Wanderjahren, die eigentliche Religion habe ganz allein mit dem Gewissen zu thun, dieses solle erregt, solle beschwichtigt werden; und wiederholt in dem Nachlaß zur Poetik des Aristoteles (1826), mit dem er darin übereinstimmt, daß die Musik so wenig als irgend eine Kunst vermöge auf Moralität zu wirken, Philosophie und Religion vermöge dies allein. Doch sagt Göthe auch in einem andern Zusammenhang, die Kunst ruhe auf einer Art religiösem Sinne, auf einem tiefen uner-

---

Deutsches Kunstbl. 1856 N. 41. Kottmeier, die Darstellung des Heiligen durch die Kunst, vornehmlich in ihrer Anwendung auf den evangelischen Cultus, Bremen 1857. Eine nicht unbefangne Peroration erschien zu Barmen 1857: Griechenthum und Christenthum oder der Vorhof des Schönen und das Heiligthum der Wahrheit in ihrem gegenseitigen Verhältniß. Bis her über das Verhältniß von Religion und Kunst in dessen Krit. Säng. 1, 182. J. Grimms Bemerkungen in W. Schmidts Zeitschr. f. Geschichtswiss. 2, 274 f. über den Unterschied der alten von der neuen Kunst, so gegründet sie auch sind, scheinen mir doch nicht die Wirkung der Kunst auf das Gemüth im Allgemeinen anzugehn.



schütterlichen Ernst, deswegen vereinige sie sich auch so gern mit der Religion.

Wie vollkommen gelungen man sich den Ausdruck der homerischen und nationalen Götter durch die Kunst, wie allgemein gekannt und verehrt diese Götter, wie gesteigert und gekräftigt den angeborenen Schönheitssinn der Griechen denken mag, so wird doch ihre Religion sehr einseitig aufgefaßt und die von ihr nach der geschichtlichen Wirklichkeit und im ganzen Zusammenhang zu fassende Vorstellung sehr verkümmert durch die Abstraction und den Begriffsschematismus mancher neueren Philosophen wenn sie sie als Religion der Schönheit bezeichnen und von andern Religionen unterscheiden. Man könnte fast eben so gut das Italienische Christenthum im Jahrhundert Raffaels ein Christenthum der Schönheit nennen <sup>24)</sup>. Göthe thut dieser einseitigen Ansicht der Griechischen Götter Vorschub wenn er in seinem Winckelman von der „reinen Verehrung der Götter als Ahnherrn, der Bewunderung derselben gleichsam nur als Kunstwerken“ spricht. Hegel, indem er drei Stufen setzt, läßt auf die Naturreligionen des Orients, Gott als Naturmacht, die Religionen der geistigen Individualität folgen, in welchen das Göttliche als Subject angeschaut werde, die Religion der Erhabenheit bei den Juden, die der Schönheit bei den Griechen, die des Verstandes, der staatlichen Zweckmäßigkeit bei den Römern, worauf das Christenthum als die Versöh-

---

24) Auch im Christenthum haben kunstbegeisterte Männer gleich Priestern und Kirchengesang für die Kirche, und oft auf Unzählige mehr als die Sazungen der Klerisei und der Pomp ihres Cäremoniels gewirkt. Und nicht bloß in Zeiten worin sie, unheiligen Kirchenhäuptern und laoteren Weltleuten gegenüber, für Andre die Welt der heiligen Geschichte aufrecht erhielten, sondern überhaupt tritt in den Darstellungen ächter Kunst der innere Gehalt der christlichen Geschichte und Sagen so lebendig hervor, daß das bewegte Gemüth sie williger aufnimmt. So haben auch nicht bloß Italiener und Spanier, auch Martin Schön, Albrecht Dürer und Andre gewirkt.

nung und Einheit des Göttlichen und Menschlichen im Gottmenschen eintrete. Seitdem ist die Religion der Schönheit sehr in Schwung gekommen <sup>25)</sup>, und auch ausser den Kreisen der Philosophen die Formel als Aufschluß des innersten Wesens der Hellenischen Götterlehre geltend gemacht worden <sup>25a)</sup>. Mit

25) Rosenkranz Studien 1, 289: „Nur einmal in der Weltgeschichte hat es eine Kunstreligion im absoluten Verstande gegeben.“ Dessen Entwurf einer Theologie der Kunst in Schweglers Jahrb. der Gegenwart 1845 Juny S. 449—471. Erdmann das Heidenthüm im Christenthum 1854 S. 23 „Da die Religion der Griechen eigentlich Anbetung der Schönheit ist, so ist natürlich daß ihre religiöse Erhebung zusammenfällt mit dem gesteigerten Genuß des Schönen. Daher der heitere Charakter ihres Cultus u. s. w.“ Gladisch die Rel. und die Philos. in ihrer weltgeschichtlichen Stellung zu einander 1852 S. 77—92. „Was der Kern der Hellenischen Kunst war, erweist sich natürlich auch als der Kern der Hellenischen Mythologie, welche dieselben Ideen, nur in dem freieren Gebiete der inneren sinnlichen Vorstellungen entfaltet und sich daher auch von der Mythologie aller früheren Völker grundwesentlich unterscheidet.“ Auch Fr. Schlegel sieht „die Idee des Schönen als das herrschende Princip und das göttlich Positive in der Kunst und im Leben der Griechen an, das aller Hellenischen Bildung als der belebende Mittelpunkt zum Grunde liege.“ Werke 4, 263. J. v. Harless das Buch von den Griech. Myst. 1858 S. 96, die Griechische Religion aus dem Kunstsinne hervorgegangen. 25a) L. Zied Nachgel. Schr. 2, 120 f. wo übrigens der sinnvolle Mann einige treffliche Bemerkungen macht. Petersen zur Gesch. der Rel. und Kunst 1845 setzt zwischen Naturreligion und Pantheismus in die Mitte die Religion der Schönheit, indem im sechsten Jahrhundert die religiöse Kunst die weltliche einholte und nun Religion und Kunst zusammenfielen, bis zur völligen Verschmelzung, für das Leben nicht zu unterscheiden waren, jene „Religion der Schönheit entstand, welche wir als die höchste Blüthe Griechenlands zu verehren haben.“ Das Mißverständniß machte so viel Glück daß man geschrieben hat, die Griechische Religion habe das ästhetische Ideal zu ihrem Gegenstande, oder die Plastik sey mit der Religion aus gemeinsamer Wurzel entsprungen — die Geschichte der Griechischen Plastik sey zugleich die Geschichte der Griechischen Religion. Schömann sagt Prometh. S. 45 vgl. S. 96: „die Religion der Griechen war in ihrer besten Zeit wesentlich Kunstreligion, die Kunst der Griechen in ihrer höchsten Entfaltung

derselben Einseitigkeit sah denn auch Tholuck das Verderben der Griechischen Religion darin daß sie der Kunst zum Eigenthum hingegeben worden sey. Auch Mommsen nimmt an daß bei den Griechen die fortwährende Idealisirung der Götter den Inhalt der religiösen Vorstellungen endlich ganz vom Boden der Religiosität auf das Gebiet der Kunstthätigkeit hinübergeführt, während der dem Bilderwesen abgewandte Römische Cult alle Lebensverhältnisse bis auf die kleinlichsten hinab mit dem Gefühle der Abhängigkeit durchdrungen habe. Dagegen könnte man anführen daß die Bilder der vielen Heiligen wie der vielen Götter das Gefühl der Abhängigkeit in allen verschiedenen Lebensbeziehungen nicht schwächen, sondern unterhalten. Den Griechen blieb bei den schönsten Götterbildern der ausgebildete Opferdienst, dieser reichhaltige schöne Cultus, dem die Künste dienten, und das Erbe des religiösesten Geistes aus ihrer ganzen Vorzeit. Aber mit dem Verfall der Staaten entgieng den Religionen ihre Unterlage und die zunehmende Auflösung der Sitten erstreckte ihren Einfluß auch auf die Kunst, die nun auch ihrerseits mit großer Feinheit und merkwürdig ausgebildetem Geschmack unter dem Schleier mythischer und allegorischer Darstellung der Frivolität Vorschub that. Mit dem Leben und dem herrschenden Geiste der Zeiten haben die Künste immer Gemeinschaft. Wie sehr unter den Gebildeten die Mythologie zur Phrase geworden war, zeigen besonders seit der Alexandrinischen Periode nicht bloß die gelehrten Dichter, sondern auch die Kunstwerke, und nicht bloß die neuen aus dieser Periode uns bekannt gewordenen gefälligen Compositionen, sondern besonders auch ein Theil der mit ihr in Zusammenhang stehenden Werke von Pompeji. Man darf annehmen daß die Periode worin die menschenartigen Götter wohl noch am meisten

---

religiöse Kunst" u. s. w. Woher aber hat R. G. Hermann (Culturgesch. der Griechen und Römer 1, 159 genommen, daß man von des Phidias Zeit an „nicht mehr die Gottheit hinter dem Bilde verehrte, sondern das Bild selbst als die lebhaftig gewordene Gottheit“?

in der Kunst der religiösen Empfänglichkeit gemäß waren, nicht allzu lang gedauert hat; desto länger die wo nur die Form und weniger ihr Inhalt wirksam, nur Gewohnheit und Aberglaube mächtig waren, auch annehmen daß der Enthusiasmus womit Viele in Lucians Zeit die alten Meisterwerke, die ihre Urheber und deren Väter neidenswerth vor allen Menschen, ihre Heimath berühmt machten, anbeteten wie die Götter <sup>26)</sup>, ohne darum dafür zu halten, daß die bildende Kunst mehr als die Litteratur dazu beigetragen habe, die Auflösung des Götterdiensts zu beschleunigen <sup>27)</sup>. Noch Libanius beruft sich darauf daß das Anschauen der Götterbilder die Menschen sittiger (*σωφρονοτερον*) macht, was er sogar auf die Darstellungen der Pantomimen ausdehnt <sup>28)</sup>.

Ausser der ästhetisch religiösen Wirkung hatte die Tempelstatue auch eine abergläubisch fromme bei einem großen Theile der Griechen. Es schlich sich der Glaube ein daß in dem durch Alterthum ehrwürdigen oder auch in dem die göttliche Persönlichkeit wirklich und vollständig darstellenden Bilde die Gottheit selbst lebendig gegenwärtig einwohne, wie in der Vorzeit das Symbol für den Gott selbst genommen worden war. Wie stark in vielen Regionen des Christenthums derselbe Wahn geherrscht hat und herrscht, der heutiges Tags wieder hier und da von einer hohen Geistlichkeit genährt wird, darüber wäre ein Buch zu schreiben. Das Griechische Gottesbild lacht daher, blickt an, zückt die Lanze, vergießt Thränen oder Angstschweiß, wendet sich ab von dem Frevler oder gegen ihn, wie wenn es der Dämon selbst wäre. Am bekanntesten ist die Sage von dem Lokrischen Aias, welcher Kassandra vom Troischen Palladion wegriß. In Stris schloß dasselbe die Augen als die

---

26) Lucian. de somnio 8. 27) E. Gerhard Gr. Mythologie I, 59. Tholuck erklärte sogar, das Verderben der Griechischen Religion sey darin zu suchen daß sie der Kunst hingegeben wurde, in Arians Denkwürdigkeiten I, 74 ff. 28) T. 3 p. 392 *ὅτι οὐκ ὁρῶντων*.

Schutzstehenden von den die Stadt einnehmenden Joniern fortgeschleppt wurden <sup>29)</sup>. Hera in Sybaris wendet sich ab bei dem Mord am Altare <sup>30)</sup>, bei der Persischen Noth sagt die Pythia den Athenern, denen nur Flucht übrig bleibe, zum Trost daß in vielen jetzt vom Feuer bedrohten Tempeln die Götter vor Angst schwigen <sup>31)</sup>. Das Blutschweigen, nicht bloß des *Idos*, sondern *τῶν ἀνδριάντων* überhaupt, kommt unter andern Schreckenszeichen bei Apollonius (4, 1285) und Diodor vor (17, 10). In Phara sprach der Orakelbesuchende dem Hermes in das Ohr, in Daphne vernahm man den Klang von der Laute des Apollonbildes. Für die Kraft und Verbreitung dieses Glaubens zeugt das Wort *Idos*, das für das Tempelbild aufgekomen und lang und weithin mit frommer Unterscheidung statt des älteren und im Allgemeinen üblichen Wortes *Agalma*, eine Verehrung <sup>32)</sup>, gebraucht worden ist. Dagegen ist das *Agalma* als *Idos*, Sitz, Wohnstätte des Gottes <sup>33)</sup>, wie in weiterem Sinne, nach noch mehr verbreitetem

29) Strab. 6 p. 264.

30) Athen. 12 p. 521 f.

31)

Herod. 7, 140.

32) Plat. Leg. 11 p. 930 c *ἐντα τοῦ ἀγάλου*, wie Arist zu der Stelle richtig gegen Ruhnken bemerkt, der mit L. S. als die Grundbedeutung annahm nitidum reddere, exornare. So *θεοὶ καρποῖς ἀγάλλου* unter den drei Geboten des Triptolemos; *ἀγαλμα* der *ἑστате* nennt Euripides den Hund.

33) In meiner Syll. Epigr. Gr. p. 1—5 — wo R. 1 ein *τροπαῖον Idos*, dessen Bedeutung von G. Hermann auf das Grundlosste bestritten, von Letronne *Peintures murales* p. 431 bestätigt wurde — sind viele Stellen angeführt, manche auch im Thes. Gr. linguae, wo indessen auch die irrige Bemerkung steht: *nec tantum de statua sedentis, sed etiam stantis*. Sitzbild ist *Idos* so wenig als *oubile* ein liegendes bedeuten könnte (von einer *Aedicula* in welcher das Bild thronte, kann nicht die Rede seyn); sondern wie das Wort zuerst gewöhnlich vom Olymp in Bezug auf die Götter gebraucht wurde, so nachher von den Tempeln, was noch nicht in der Homerischen Zeit vorauszusetzen ist, sondern erst aufkam als diese nicht mehr des Gottesbildes wegen da waren, sondern als *ναοὶ* der Götter, selbst angesehen wurden, wie Zeus in der Ilias *ἡλόθε ναίων* ist, nachdem man gewohnt

Glauben, der Tempel. Hierauf spielt der Apostel Paulus an wenn er sagt, jeder Christ müsse ein Tempel Gottes seyn, die christliche Kirche ein lebendiges Gebäude, wovon Christus der Eckstein und alle Gläubige Glieder seyen. Anselm Feuerbach in seinem Vatic. Apollon dehnt diese Ansicht viel zu weit aus, als ob die Götterbilder den Griechen überhaupt *ἔδσα* gewesen seyen (S. 24 f.), nennt sogar den Zeus zu Olympia „den sichtbaren Olympier selbst, seine körperliche Hülle“ u. s. w. Lucian setzt ausdrücklich die Bilder den lebendigen Göttern

geworden war die Götter ihre nun ansehnlicheren Tempel, wie auch ihren Heimaths- oder Hauptort besuchen zu lassen. Die Athene der Ilias (6, 92), der ein Peplos auf den Schoos gelegt wird, war darum nicht ein *ἔδος*. Ob in des Heschyus Niobe in *Ἀδραστείας ἔδος* Tempel oder Bild zu verstehen sey, ist zweifelhaft. Bei Sophokles ist das letztere zweimal verstanden, Hellanikos gebraucht es von den Troischen Götterbildern des Aeneas fr. 69; die sehr alte, zuerst von D. Müller Aegin. p. 160 edirte Inschrift aus dem berühmten Tempel in Aegina enthält *ἔγρα περὶ τὸ ἔδος ἐντελῆ*. Bei Heraklit ap. Clem. Coh. c. 4 *καὶ τοῖς ἀγάλμασι τούτοις ἐδχον- ται ὄχοιον εἰ τις τοῖσι δόμοισι λεσχηνεύοιτο* ist *ἀγάλμασι*, das zu *δόμοις* nicht paßt, Glossen für *ἔδοις*. Das Sprichwort bei Aristoteles Metaph. 4, 7 *Ἐμὴν ἐν τῷ λίθῳ φαμὲν εἶναι*, oder *ἐν τῷ ξύλῳ* 8, 6 ist auf diesen Begriff gegründet. Bei Xenophon, Isokrates, Kallimachos, Arrian, Plutarch, Philostratos ist das Wort *ἔδος* nicht selten, Kallistratos 10 geht auf dessen Sinn ein. Aber nicht Alle dachten dabei an die mythische Bedeutung, sondern man zog nur den specielleren, seltneren Ausdruck vor. Dem Aberglauben wird nicht bloß ein Madonnenbild göttlich und wunderthätig, sondern gilt eines vor den andern. Unter den spätem Griechen ist dieser Aberglaube unglaublich weit gegangen. Eunapius Vit. Soph. p. 84 Boisson. *καὶ τὰ στήνα τοῦ σοφιστοῦ περιλιχυσάμενοι καθάπερ ἀγάλματος ἐν τῷ εἶναι πάντες οἱ παρόντες*. Cf. p. 51. Auf die dogmatische Speculation, die ihm in christlichen Zeiten die Telestik, ein Proteos oder Jamblichos unterlegten, wogegen denn Arnobius streitet 6, 17 und Jo. Philoponos (Phot. Cod. 215. Suid. *Ἐράδωκος*), ist hier nicht einzugehn. Ist ja doch auch im dritten Jahrhundert gelehrt worden daß ein körperlich gedachter heiliger Geist in die Leiber der eingesegneten Priester übergehe.

gegenüber <sup>54)</sup> und diese vernünftige Ansicht war ohne Zweifel die herrschende. Nur mit Vorsicht sind das Bekränzen, Salben, das Schmücken und Frisiren, die Garderobediener der Götter in späteren Zeiten, worüber Quatremere de Quincy in seinem Olympischen Jupiter, in seltsamem Zusammenhang, fleißiger als man denken sollte gesammelt hat <sup>55)</sup>, mit jener mystischen Ansicht der Gläubigen in Verbindung zu bringen. Der von alten Königshöfen entlehnte Aufputz der Madonnen in Neapel oder die der zu Rom in S. Andrea della Valle zu Weihnachten für ungeheure Summen vom Geldfürsten Torlonia geweihten neuesten Pariser Prachtanzüge u. d. gl. Kostbarkeiten sollen mit dem Bilde auch die göttliche Jungfrau selber ehren. Die Errichtung eines Tempels und auch eines Gottesbildes als des eigentlich anzubetenden <sup>56)</sup> war natürlich mit einer Cäremonie verbunden, die ihm als Weihe diente <sup>56a)</sup>. Aus dem Glauben an die im Bilde inwohnende Gottheit ist auch entsprungen was uns Herodot Naibes erzählt von dem Darleihen ihrer Neakiden, d. i. der Heroenbilder in dem Schrein oder dem Capellchen (*oikos*) selbst <sup>57)</sup> von Seiten der Aeginäer an die Theber und von dem Streit um die Bilder der Damia und Aurefia <sup>58)</sup>. Auch das Anbinden der Ephesischen Artemis <sup>59)</sup> und des

34) Imag. 23. In Vasengemälden sieht man die Göttin selbst neben dem Palladion sitzen, R. Rochette mon. inéd. pl. 66 und in einem der Sammlung Passeri tab. 295, auch in der ersten Hamiltonschen 3, 57.

35) R. Fr. Hermann Gottesdienstliche Alterth. §. 18, 10.

36) Plat. rep. 4 p. 427 b *ἱερὸν τε ἰδρύσας καὶ θυσίας*. Leg. 10 p. 909 c. *ἰδρύσας ἐναρξάνσθαι θεοῖς καὶ δαίμοσι*, *ἰδρύματα* ein Tempel.

36a) R. Fr. Hermann Gottesd. Alth. §. 18, 19, 24, 18. Schol. Ran. 218. Suid. *χρίσας*. Hesych. *ἰδρύσθαι*. Mißbrauch ist, der Doctrin eines Minucius Felix hierüber ungemessene Anwendung zu geben. Wenn dadurch die Heiligkeit des *Idos* verstärkt wurde, so ist doch nicht aus ihr die Meinung herzuleiten daß das Bild überhaupt *Idos* sey, wie Niebuhr sich dachte. Röm. Gesch. 2, 117 2. A.

37) 1, 80, Aehnliches wird da von Besseling beigebracht.

38) 1, 83–86.

39) Herod. 1, 26.

Ael. V. H. 3, 26.

Enyalios in Sparta <sup>40)</sup> gehört hierher. Doch läßt sich dies auch als Symbol eines Wunsches denken, eben so wie wenn die Athener eine Nise flügellos errichteten. Beispiele geheim (*ἐν ἀπορρήτῳ*) gehaltenen oder nur Frauen, nur wenigen Frauen oder nur festtäglich sichtbarer Götterbilder stellt aus Pausanias u. A. Ez. Spanheim zusammen zum Kallimachos Lav. Pall. p. 666 s. Furchtbare Strafe traf den der an irgend welchen Götterstatuen sich vergriff <sup>41)</sup>.

Neben ihrer großen Schöpfung, den idealischen Götterindividuen, hat uns die Kunst auch einen guten Theil aller Göttermynthen sowohl als der der Heroen in theils sehr harmonischen, theils sinnvoll vermanigfaltigten Darstellungen überliefert. Wir können so in langen Reihen dieselben Gegenstände nach der Auffassung der großen Dichter oder den aus ihnen abgeleiteten, zum Theil verzerrten Berichten und nach der der Künstler vergleichen. Durch die Denkmäler wird die schriftliche Ueberlieferung theils bestätigt, veranschaulicht und erläutert oder auch im Einzelnen ergänzt, theils auch indem jene sich zufällig lückenhaft zeigt, erweitert, wie z. B. von der Doppelgeburt des Dionysos die früheste Spur, von den Paliken die einzige deutliche Vorstellung in Vasengemälden gefunden wird.

Durch die Bedingungen bildlicher Darstellung, zum Theil besondre in jeder Kunstart, wird aber auch der Inhalt der Mythen, der Charakter der Personen häufig eigenthümlich bestimmt und entwickelt, beschränkt, unterdrückt oder bereichert, so daß die Mythologie unter der Hand der Künstler zum Theil eine Umdichtung erfährt, von einer neuen Seite gezeigt wird. Alles das was durch den erfinderischen Geist der Künstler zu Stande gekommen ist, deren Bildung in der allgemeinen mythi-

40) Paus. 8, 15, 5.

41) Lys. c. Andoc. 15 ἀδικεῖν τὰ ἑγύμνατα. Man konnte die Götter mit ihren Bildern im Begriff verwechseln oder sie im Ausdruck verwechseln. Paus. 10, 32, 4 τὸ δὲ ἑγύμνα τοῦ Ἀπόλλωνος — ἰσχυρὸν ἐνὶ ἔργῳ παρέχεται πάντα. Ueber ἀγῶνίσματα der Tempelbilder s. Bobeck Aglaoph. 1, 274.



schen und poetischen ihres Volks gewurzelt war, was also nicht aus Willkür, Neuerungsucht oder Widerspruchsgeist, sondern aus reinstem nationalem Kunstgeist entsprungen ist, unter dem besondern Gesichtspunkt der Kunst, mit steter Rücksicht auf die Gesetze einer jeden Gattung und auf die sinnbildlichen Zeichen aller Art und alles Conventionele und Analogische, selbst auf die Beschaffenheit der Räume innerhalb welcher die Darstellungen besaßt waren, mit steter Verbindung alles dessen was nachrichtlich in der Litteratur zerstreut über alte Bildwerke vorkommt und der sämmtlichen erhaltenen, eine Kunstmythologie auszuscheiden und zu gestalten, wird sich immer mehr als eine lohnende Aufgabe herausstellen. Sie müßte nicht bloß den weiten Umkreis beschreiben worin sich die Thätigkeit der Künstler bewegt hat, sondern auch in einem Ueberblick im Zusammenhang wahrnehmen lassen, wie sich der alte, sonsther bekannte (und hier in der Regel als bekannt vorauszusetzende und nicht zu erörternde) Stoff in dem Geiste der Künstler nach dem Geschmaç der aufeinanderfolgenden Perioden abgespiegelt, welchen Ausdruck die heilige, zum Theil auch sehr unheilige religiöse Mythologie in den Künsten gefunden hat. Nach den ältesten von Pausanias beschriebenen figurenreichen Werken, etwa auch dem Hesiodischen kunstinachahmenden Schild, und nach den großen auf uns gekommenen Tempelsculpturen würden für eine solche Kunstmythologie zunächst am wichtigsten seyn die Vasengemälde, sowohl manche der älteren, malerisch noch sehr unvollkommenen, als viele unter den schönsten, die für uns einen wahren Kunstschatz abgeben. Namentlich werden nicht wenige, worauf hier der Ort ist wiederholentlich aufmerksam zu machen, mit Wahrscheinlichkeit auf große Wandgemälde der Tempel sich zurückführen lassen, deren uns aus Schriftwerken nur wenige bekannt sind. Wenn diese ausgefunden und wohl zusammengestellt würden, so besäßen wir in ihnen Urkunden der religiösen Mythen verschiedner Culte selbst, gegen die alle aus Mythographen gewonnenen Notizen sehr zurückstehn müßten.

Poesie und Kunst sind Geschwister und Geist, Geschmack und Bildung eines Zeitalters beherrschen sie gleichmäßig. Also wird auch aus Bildwerken und Büchern mit gleichem Recht Alles benützt werden müssen was nur wirklich Aufschluß geben, den Sinn und die Motive der Künstler selbst, als wenn sie noch gegenwärtig unter uns lebten, deutlich machen und durch Vergleichen das Verständniß befestigen und bereichern kann. Gerade eine Periode, worin die Entfaltungen am glücklichsten und manigfaltigsten vor sich giengen, zeigt sich in den Bildwerken vorzüglich erfinderisch und reich an Geist.

### 7. Religiöser Aberglaube.

An Aberglaube d. i. Ueberglaube (overgelöf, overtro, nach. superstitio, auch biglove, bigelöf, Bei- oder Nebenglaube), waren die Griechen ganz besonders reich: denn ihre Lebhaftigkeit und poetische Natur ließ sie mehr als andre Völker alles Gedichtete als wirklich auffassen, und wenn ihnen auch der Unterschied nicht verborgen blieb, ihn doch sich selbst und Andern verleugnen um mit dem Erfundnen was ihrer geschäftigen, beweglichen Einbildungskraft gefiel, den Kreis der wirklichen, bleibenden Dinge zu erweitern. Dieser Charakterzug ist der Nation verblieben. Ein sehr verdienster Reisender, der längere Zeit unter ihren Nachkommen gelebt hat, erzählt daß wer heutiges Tags im Lande reise, beständig durch örtliche Fabeln belustigt werde, die denen des Alterthums gleichen und von allen wiederholt, aber kaum von einem geglaubt werden und im Allgemeinen am wenigsten von denen die an den Orten leben wo sie herkommen <sup>1)</sup>. Aus eigener Erfahrung kann ich bestätigen daß mir die Begeisterung und Beredsamkeit, womit manche junge Griechen als Führer bei den Gräbern und Merkwürdigkeiten eines Klosters Geschichten der Heiligen, in

---

1) Col. Leake Remarks on the Trojan controversy in Class. Journal 18, 145.

der Krypta einer Kirche deren lange Legende, auf dem Felsen über Megaspilion, die Wunder der Panagia als der an sich schon wunderbare Höhlenbau, die Wohnung jetzt nicht durchgängig sehr heiliger Mönche, im Befreiungskrieg bedrängt wurde, an den unter Augen liegenden Stätten erzählten und mich zuweilen im Zweifel ließen ob sie selbst eigentlich glaubten was ich glauben sollte. Auf Tánaron zeigte man eine Höhle, aus welcher Herakles den Kerberos heraufgeholt habe, obgleich kein Weg durch die Höhle unter die Erde führte, wobei Pausanias die natürliche Erklärung des Hekatódos annimmt, eine Schlange deren Gift sogleich tödete, habe man Hund des Herakles geheißt gehabt (3, 25, 4.) Und Pausanias glaubte doch an die Verwandlung von Menschen, wie des Aristaios, Herakles, der Dioskuren, des Amphiaraios, in Götter, der Niobe in Stein, des Lykaon in einen Wolf und giebt dabei nur zu, daß diejenigen welche auf das Wahre Erdichtetes aufbauten, wie die Verwandlung von Menschen nach Lykaon in Wölfe, der Menge viel was in alter und neuer Zeit sich wirklich ereignet habe den Meisten unglaublich machten (8, 2, 2. 3.) Auf die Vergötterung von Menschen wendet der Kirchengeschichtschreiber Sokrates ein angebliches Orakel an, wenn ihr nicht glaubet, so versteht ihr auch nicht (3, 23, εὐὐδ' οὐ μὴ πιστεύετε οὐδ' οὐ μὴ συνήτε.) Unter den Akusmen des Pythagoras ist eins das alles von den Göttern Gesagte, wie wunderbar es auch sey, zu glauben empfiehlt <sup>2)</sup>. Spöttisch zeigt Lucian im Halkyon mit Gründen, wie „der Ruhm der Mythen wie ihn die Väter überlieferten (des aus einem Menschen verwandelten Vogels), eben so den Kindern zu überliefern sey.“ Die Athener mußten ziemlich alle dem Homer glauben daß Athene neben Diomedes den Wagen bestieg, wenn Pisistratos hoffen sollte ihnen durch die als die Göttin ausgerüstete schöne Niesin Phye

---

2) Jambl. Protr. p. 324. 360 περὶ θεῶν μηδὲν θαυμαστὸν ἀπίσται, μηδὲ περὶ θεῶν δογμάτων.

einen Eindruck zu machen, worüber Herodot sich so sehr verwundert (1, 60.) Pheidippides durfte ihnen vor der Schlacht von Marathon melden eine Rede des Pan vernommen zu haben <sup>3)</sup>. Die Redner konnten ihnen die Ankunft der Demeter zu ihren Vorfahren als wahre Geschichte erzählen, wie Isokrates, der auch sagt, wie die Mythen sagen und Alle glauben, von Tantalos und Herakles daß sie Söhne des Zeus seyen <sup>4)</sup>. Von den Bewohnern von Argos wird erzählt daß sie den der an den Geschichten ihrer heroischen Vorfahren zweifeln wollte, aus dem Theater hinauswerfen würden.

Man hat geglaubt daß die Leichtgläubigkeit der Griechen hinsichtlich manches Mythischen, z. B. der Verwandlungen, gewest oder sehr vermehrt worden sey in der Periode der Epyken, als durch den Handel viel neues Wunderbare von der Pflanzen- und Thierwelt Asiens bekannt wurde. Aristoteles sagt daß sie den ganzen Tag hinsitzen, wie bei den Wundermachern, so bei den vom Phasis und Borysthenes kommenden Schiffern (ap. Athen. 1 p. 6 d); und hinlänglich um den starken Einfluß der Fremde zu erkennen sind uns die Greifen und Arimaspen, Aristeas von Prokonnesos und die von Alkman zusammengestellten unnatürlichen Menschen, von dem Schlage der nach der Entdeckung von Amerika oder vom Cap und Borneo her einst in Europa eingeführten fabelhaften Menschen; Plinius stellt eine Masse der Fabeln dieses Schlages zusammen (7, 2.) Aber dieser physikalische Aberglaube, welcher besonders nach Alexanders Feldzügen in Asien auflebte und die Lust zu Wunderbüchern weckte, welcher auch durch die *ἰαχυμαχοποιῶι* genährt wurde <sup>5)</sup>, obgleich entsprungen aus derselben Quelle, der Unwissenheit und Wundersucht, hat doch mit dem welcher hier in Betracht kommt, keinen Zusammenhang, weil an jenem das religiöse Gefühl keinen Antheil hat.

3) Herod. 6, 108.

4) Panegy. 28. ad Demon. 50.

5) Arten solcher Künste zusammengestellt Casauboniana 1710 p. 52—56.

Schön sind die Wunder — *ut omne humanum genus est avidum nimi' miraculorum*, wie Lucretius sagt — die in Bezug auf die Heiligthümer, Gottesbilder, heiligen Bäume, Erzeugnisse an den Festen das Volk sich mit Lust erzählte. Wenn die Mythen von den Göttern selbst und ihren Thaten einen allgemeinen Glauben ausmachten, so waren alle die Nebendinge wodurch sich ihre Macht verherrlichte, brüderlich, und es ist nöthig eine größere Zahl von solchen Fabeln zusammenzustellen, um daraus die Einfalt und Anmuth, den poetischen Schwung der hier und da die Quelle dieser Art des Aberglaubens ist, und den Eifer der Frömmigkeit; das lebhafteste Gefühl von der Heiligkeit des Cultus, die darin sich verrathen, richtig zu beurtheilen. Die unermessliche Menge von Wundern, die im Mittelalter die inbrünstige Verehrung der Heiligen erzeugt hat, ist von ganz andrer Art.

In Athen, wo auch das Agalma der Göttin auf der Akropolis nach dem häufig vorkommenden Wahn vom Himmel gefallen war <sup>6)</sup>, hat Athena selbst den Delbaum, um sich bei dem Wettstreit mit Poseidon zu bezeugen, im Pandrosion gepflanzt <sup>7)</sup>, und als er bei der Zerstörung durch die Perser verbrannt war, trieb er schon an demselben Tage wieder einen Zweig oder wuchs zwei Ellen hoch wieder auf <sup>8)</sup>. Heilige Bäume sterben nicht ab, so der Lygos unter dem Hera geboren worden, im Heraion zu Samos, der noch zur Zeit des Pausanias lebte (7, 4, 4), was dieser nachher andern ähnlichen Sagen der Hellenen, von der Eiche zu Dodona, dem Delbaum auf der Akropolis zu Athen und dem in Delos, dem Lorbeer in Syros, der von Menelaos gepflanzten Platane an einer Quelle Menelaos an die Seite setzt (8, 23, 3. 4), und auch von Andern werden ähnliche Bäume besprochen <sup>9)</sup>. Im

6) Paus. 1, 26, 7.

7) Apollod. 3, 14, 1. Paus. 1, 27, 2.

8) Herod. 8, 55. Dionys. Hal. 14 exc. 4. Paus. l. 1.

9) Theophr. Hist. pl. 4, 14 (13), 2. Die *ficus ruminalis* Dionys. 1, 79. Liv. 1, 4. Tac. Ann. 13, 58. Plin. 15, 20. Die Platane unter

Vorhof des Parthenon zu Athen wagten die Krähen nichts von den Altären zu entwenden, was Lucretius aus der Beschaffenheit der Luft erklären will (6, 749—55), oder lockte die Gule der Göttin die Vögel magisch dahin und tödete sie <sup>10</sup>). In Areta, wo das unten zu erklärende Hauptwunder das aus der Diktäischen Höhle zur Festzeit hervorbrechende Feuer war, blieb der Busch worin Rhea gewandelt war, immer grün <sup>11</sup>), wie auch die heilige Esche auf Gothland that <sup>12</sup>). Götterbilder wurden vom Regen nicht benetzt, wie deren von drei Orten Polybius nennt (16, 11. 12), und Ampelius eine schöne Dianenstatue in Rhodos, der auch eine Leuchte bei dem Venustempel in Argos am Meer kennt, welche der Wind nicht trifft und der Regen nicht auslöscht (c. 8). Plinius nennt die Pallas zu Nea in Troas, wo auch die übriggebliebenen Opfer nicht faulen (2, 97), wie anderswo die vom Opfer gebliebene Asche kein Wind verweht; oder Altäre blieben vom Regen verschont, wie die Paphier von den übrigen erzählten <sup>13</sup>), die Arkader von denen des Lykaon. Wo Amphiaraios in die Erde verschlungen worden war, setzte kein Vogel sich auf die Säulen der Umhegung und kein zahmes Thier grasete da <sup>14</sup>). Kallisthenes erzählte daß von der Zerstörung des Tempels zu Didyma bis zur Wiederherstellung des Orakels die heilige Quelle versiegt war. Als Apollon Galaxios erschien im Milchlande Böotiens,

welcher in Gortyn Zeus der Europa genakt war, Theophr. Hist. pl. 1, 15. 9, 5. Varr. r. r. 1, 7. (der auch eine gleiche Platane in Cypern und eine Esche in Sybaris anführt), Plin. 12, 1, 5. Sestini Lettere numism. 1817 2, 22, und dort war auch ein Wasser worin Europa das Bad genommen und die welche hindurchgingen oder darüber fuhren nicht naß wurden, Antig. Car. 179, Sotion de flumin. Auch wuchs in Gortys eine Platane aus einem heiligen Dreifuß heraus. Theophr. H. pl. 3, 2. Causs. pl. 5, 4. Die unalternde Palme in Delos auch bei Cicero Leg. 1, 1. Julian. Or. 8 p. 33. 10) Philostr. V. A. 2.

10, 59. Anson. Mosell. 310—12.

11) Pseudo-Lucian. Philo-

patr. 10.

12) Adam. Brem. c. 26.

13) Tac. Hist. 2, 3,

Plin. 2, 97.

14) Paus. 9, 8, 2.

sprang Milch aus allen Schaafen wie Wasser aus der Quelle und füllte alle Gefäße <sup>15)</sup>. Am siebenten des Monats, der dem Apollon heilig war, schlug schlechtes Wetter in gutes um <sup>16)</sup>. Klaros ist frei von giftigen Schlangen und Skorpionen durch seinen Apollon <sup>17)</sup>. Wie in Euböa, in Nysa nach Stephanus Byz. der sogenannte Bacchische Weinstock an demselben Tage blüht, reift und geärntet wird, beschreibt in vielen Worten Sophokles (im Thyestes.) Dasselbe Wunder erzählte von den Dionysien zu Megä in Achaja Euphorion <sup>18)</sup> und geschah auch auf dem Parnas. Wie an den Dionysien Quelle oder Bach von Wein duftete oder das Wasser mit Wein sich mischte, davon habe ich zu dem Gemälde bei Philostratus von dem Wunder zu Andros viele Beispiele zusammengestellt (1, 25 p. 356) und noch jetzt zeigt man dort den Stein, worüber der Wein floss, und eine Inschrift bezieht sich darauf <sup>19)</sup>. In Migionion fand man nach Pausanias wann im Frühlingsanfang das Fest gefeiert wurde, reife Trauben (3, 22, 2.) Wie bei der Ankunft des Dionysos, des wunderreichsten unter den Göttern, in Naxos Blumen sprießen und Milch und Wein strömen, berühren Properz u. A. <sup>20)</sup> und dort floss auch aus einer Quelle immer wieder gar süßer Wein <sup>21)</sup>. In Pergamos erklingen am Fest Cymbeln und Pauken von selbst im Dionysion. Im Tempel der Demeter zu Mykaleffos zeigte man das Wunder daß alle zu den Füßen des Bildes gelegten Früchte, wie das Jahr sie brachte, das ganze Jahr hindurch frisch blieben <sup>22)</sup>. Auf dem Eryx war der große (Erd-) Altar jeden Morgen voll von Thau und frischen Rosen, die jede Nacht von neuem wuchsen <sup>23)</sup>. In dem Hain des Eros zu Leufira durch welchen zu

15) Plut. de Pyth. or. 29.

16) Hesiod. fr. 225. Götul.

Ähnlicher Aberglaube kommt noch heute vor.

17) Aelian. H. A.

8, 49 nach Nikander.

18) Schol. Ven. Jl. 13, 21.

19) G. Curtius

im N. Rhein. Mus. 2, 98 f.

20) C. Ruinolt zu 3, 17, 27: an tibi

per mediam bene olenti flumine Naxon.

21) Steph. B. Νάξος.

Ctesiae Ind. §. 10.

22) Paua. 9, 19, 4.

23) Ael. H. A. 10, 50.

Winterszeit ein Bach durchfließt, wurden die im Frühling von den Bäumen gefallenen Blätter von dem Wasser, wie stark es auch seyn mochte, nicht fortgeführt <sup>24)</sup>. Anderwärts behalten dargebrachte Blumen Saft und Geruch ein ganzes Jahr durch. Besonders heftet sich der Wunderglaube auch an die Heerden der Tempel und die Opfethiere. Die Heerden aller Art bei dem Tempel der Hera Lakinia bei Kroton, die ohne Hirten von selbst in die Ställe giengen, wurden niemals von Raubthieren verletzt noch durch Menschen gefährdet <sup>25)</sup>. Aber die wilden Thiere die der ungeheuren Opferflamme der Laphria entsprangen und wieder eingeholt wurden, verwundeten auch Niemanden <sup>26)</sup>. Bei den Heertern in den Hainen der Hera Argeia und der Artemis wurde das Wild zahm, Wölfe und Hirsche gesellten sich zusammen und ließen sich von Menschen anrühren und das von den Hunden verfolgte Wild wurde, wenn es hieher geflohen, nicht mehr verfolgt <sup>27)</sup>. Die der Artemis in Syampolis heiligen Weidethiere wurden nicht krank und waren fetter als die andern <sup>28)</sup>. Freiwillig bieten sich die Thiere zum Opfer dar. Aristoteles erzählt in einem Epigramm wie in Hermione ein altes Weib einen Stier der Heerde, den nicht zehn Männer bezwingen würden, am Ohr zum Altar der Demeter führe und er durch die Kraft der Göttin ihr wie ein Kind der Mutter folge <sup>29)</sup>. In Halikarnass tritt aus der herbeigeführten Heerde, wenn die Gelübde geschehn sind, eine der Ziegen freiwillig hinzu, um sich opfern zu lassen <sup>30)</sup>. Noch wunderbarer ist was von Pedasa erzählt wird <sup>31)</sup>. Auf der Insel Keule griffen Schiffsfahrer die eine Zuflucht da gefunden hatten, eine Ziege auf und nachdem sie im Tempel, wo sie das Orakel fragten, gut geheissen war, kam das Thier freiwillig

24) Paus. 3, 26, 3.

25) Liv. 24, 3.

26) Paus. 7, 18, 7.

27) Strab. 5 p. 215.

28) Pausan. 10, 35, 4.

29) Brunck.

Anal. 2, 108. Anthol. Pal. 2, 749, 7.

30) Apollon. Dysc. 13<sup>e</sup>

31) Aristot. mir. ausc. 149.



zum Altar <sup>31a)</sup> und Philostratus erzählt daß zum Opfer für den Rhesos, der ein großer Jäger gewesen, auf dem Rhodope Wildschweine und Rehe von selbst herankamen <sup>32)</sup>. So giengen auf dem Eryx die Opferthiere freiwillig zum Altar, Samikar aber, der sich an den dortigen großen Schätzen vergriffen hatte, mußte es schwer büßen <sup>33)</sup>. Helian erzählt auch von Indien daß Thiere durch geheimen Zauber nach dem Orte hingezien und sich in den Schlund der Opferung stürzen (16, 16), Bodensiedt etwas Aehnliches von Völkern des Kaukasos, deren Götter zum Theil er mit den Griechischen u. a. vergleicht, daß nemlich Achin, dem Gotte des Rindviehs, zu Ehren die Kuh, die ihm geopfert werden soll, ihre Herde freiwillig verläßt, um ihm zu fallen. Wie in Olympia die Fliegen freiwillig wegziehn statt bei den Opfern lästig zu fallen, dieß werden wir als das Werk des Zeus Apomyios kennen lernen. Die Heiligkeit eines Tempels einzuschärfen diente das Schicksal des Aegyptos, der in den Tempel des Poseidon, den zu betreten verboten war, einzudringen wagte und durch Meereswellen die sich ihm über die Augen stürzten, erblindete <sup>34)</sup>. Im Großen schützt Apollon sein Heiligthum gegen die Gallier <sup>35)</sup> wie gegen Xerxes <sup>36)</sup>. Auch das Geleiten einer Kolonie durch das Thier ihres Gottes, wie des Battos durch den Raben nach Kyrene, der Irpiner durch den Wolf (irpus), mag hier erwähnt werden.

Leicht einzusehn ist es daß der Hang des Volks zu schönen und ergößlichen das Maß der Natur übersteigenden Erscheinungen und Vorstellungen von Priestern und priesterlich Gesinnten häufig absichtlich gepflegt und gesteigert und Täuschung herbeigeführt wurde. In vielen der angeführten Fälle ist auch die Hand von solchen Personen, die Art der frommen Täuschung leicht zu errathen. Oft war sie auch pfäffisch und grob, wie

---

31a) Arrian. Peripl. ponti Eux. p. 22.      32) Her. p. 62.  
 33) Ael. H. A. 10, 50.      34) Paus. 8, 5, 3. 10, 2.      35) Paus.  
 10, 23, 3. 8, 10, 4.      36) Herod. 8, 36 s. Diod. 11, 14. Justin. 24, 6.

z. B. in Elis am Feste des Dionysos drei Becken leer in ein Gebäude gebracht wurden und von den Priestern und wem es sonst zu Sinne war Siegel auf die Thüren gesetzt wurden, die man am folgenden Tag untersuchen durfte; die Becken aber waren voll Weins <sup>37)</sup>. Am häufigsten ist die Bacchische *εξα-  
ροστοα*, welche durch vielleicht mäßige Einmischung Wasser in Wein verwandelte, wie vermuthlich in Andros und Naros geschah. Wie in Nisäa Dionysos selbst der Raix Wein in die Quelle mischte <sup>38)</sup>, welcher bei Kyparissia die Quelle Dionysias mit seinem Thyrsos aus der Erde geschlagen hatte <sup>39)</sup>, so thaten es auch seine Priester oder die Könige. In Alexandria sprudelte aus der Dionysischen Grotte an seinem Fest eine Quelle Milch und eine andre Wein <sup>40)</sup>, und Antiochus Epiphanes mischte eine Quelle in Antiochien mit Wein <sup>41)</sup>. Heron beschreibt ein Automat in einem Tempel, wo Dionysos aus dem Thyrsos Milch oder Wasser und aus der Schale Wein auf den unten liegenden Panther fließen ließ und die Mänaden um ihn her tanzten und musicirten <sup>42)</sup>. So tiefen Eindruck hatten die alten Wundersagen gemacht wie sie in den Bacchen des Euripides nachklingen, von Quellen von Wein und Milch, hervorsprudelnd unter dem aufgestoßenen Thyrsos der Mänaden, die im Platonischen Ion Honig und Milch aus den Gläsern schöpfen, wie Silen in den Gärten des Midas aus der Quelle sich berauscht. Schön deutet Horaz auf diese Vorstellungen hin (2, 19, 9.) Plumpe Anwendungen davon lesen wir in den Leben des Apollonius von Tyana (6, 27) und des Römischen Kaisers Heliogabalus <sup>43)</sup> und eines andern, wobei der gebrauchten Röhren (*silani*) gedacht ist.

37) Theopomp. ap. Athen. 1 p. 34 a. Paus. 6, 26. 1. Aristot. mir. ausc. 134. 38) Memn. Heracl. 41. 39) Paus. 4, 36, 5.

40) Athen. 5 p. 200 c.

41) Theopomp. b. Athen. 2 p. 45 c.

42) *Αὐτοματὸν αὐτῶν*. in den Mathem. Vet. Graec. p. 246 a.

43) Lamprid. 23 p. 851.

Diese jährlich sich wiederholenden Wunder der Heiligtümer gehn neben den Wunderzeichen her, die, wie im höheren Alterthum, immer fort augenblicklich nach dem Gang der Ereignisse, nach dem Wahn der Vielen bei allen großen Dingen eintreten und wie ein rother Faden durch die alte Geschichte laufen. Im Allgemeinen wird unterschieden *ερας*, das Ungeheure, was gegen die Natur ist, wie Blutregen (zweimal in der Ilias) und *σημα*, bei Homer, *σημειον* (ein Wort das zuerst mit der Attischen Prosa aufkommt), was ungewöhnlich ist <sup>44)</sup>, wie Lusterscheinungen, Blitz, Regenbogen, Sonnen- und Mondfinsterniß. Um ein paar Beispiele zu nennen, so erinnere man sich wie vor der Schlacht von Leuktra in Theben die Thüren aller Tempel sich von selbst öffneten und die Priesterinnen Sieg verkündigten, aus dem des Herakles aber die Waffen verschwanden, als ob er zu Hülfe geeilt sey, wiewohl Manche sagten daß dieß alles durch Künste der Vorsteher geschehen sey <sup>45)</sup>, oder daß bei dem Sieg des Cäsar über Pompejus unter vielen andern Zeichen neben seiner Statue im Tempel der Minerva in Tralles eine Palme aus dem Steinboden aufschoss <sup>46)</sup>. Nach Cicero verkündigten in Enna viele Prodigien oft die Macht der Demeter und in vielen schwierigen Umständen war sie oft mit ihrer Hülfe nah <sup>47)</sup>.

Die Deutung der außerordentlichen Zeichen (*prodigia*, *monstra*, *portenta*, *ostenta*, *omina*, auch *φάσματα*), deren Zahl und Manigfaltigkeit in der alten Litteratur, ungleich mehr freilich der Römischen als der Griechischen Geschichte, nicht leicht zu erschöpfen seyn würde, und ihrer Deutung (durch den *τελεωσκοπός*, *σημειωπικός*) fällt unter den weiteren Begriff der Mantik, die eigentlich die gewöhnlichen und natürlichen Gotteswinke durch Vogelflug, Stimmen, Vorbedeutungen (*σύμβολα*) und die nachhesiodische Opferwahrnehmung und Eingeweideschau

44) Ammon. Etym. M. v. *ερας*. 45) Xenoph. Hellen. 6, 4, 7. Cic. de divin. 1, 34. 46) Plut. Caes. 47. 47) Verr. 4, 49.

angeht <sup>48)</sup>. Zu ihr wird auch die Spruchwahrsagerei (nach Bakis u. A.) oft gezählt, doch von ihr auch unterschieden <sup>49)</sup>. Mit dem μάντις wird in der Ilias auch Traumdeuter (δνει-  
ρονόλος) zusammengestellt, und die alte Zeit unterschied sie wohl überhaupt nicht sehr. Nach dem Aufschwung des Delphischen und anderer Orakel und der Zunahme und Verbreitung der Kenntnisse und der Verstandesbildung konnte der Mantis nicht mehr ein Ansehen behaupten wie ein Tiresias und Kalchas, die Melampoden von Argos in den Sagen. Bei Homer ist die Mantik noch in gutem Vernehmen mit Apollon <sup>50)</sup>, der zwar auch in Delphi, obwohl er in früherer Zeit die Thrieken unterdrückt hatte, ländliche Würfel- und Opferwahrsagerei zuließ; aber mehr und mehr mußte gegen das Geistige oder die unmittelbar göttliche Eingebung alle Mantik sinken, der treuerzogene Glaube an sie in Aberglauben übergehn. Doch blieb ein zahlreicher Stand der Wahrsager, die in der Odyssee noch Demioergen gleich den Ärzten Zimmerleuten (17, 383) und den Herolden (19, 135), also ein achtbarer Stand sind, als die Hauptstütze, die Wahrsagerei als das weiteste Feld des Aberglaubens. Denn zum schädlichen Aberglauben schlägt bei im Ganzen sehr veränderten Bildungszuständen um, was einst als Volksglaube seine lebendigen Wurzeln in den religiösen Bedürfnissen und Beschränktheiten gehabt hat. Wenn die Staaten und die bedeutenderen Personen ihre Blicke auf Delphi oder ein andres angesehenes Orakel richteten, so blieb für die Wahrsager Raum genug im Privatleben der Menge und Aufmunterung genug die verschiedenen Arten ihrer Kunst auf die

48) Ueber diese sind in K. F. Hermanns Lehrbuch §. 37—39 in Kürze besonders inhaltsreich. Nägelsbach Hom. Theol. IV, 15 ff.

49) Pausan. 1, 34, 3 χωρίς δὲ πλὴν ὅσους ἐξ Ἀπόλλωνος μαντή-  
ται λέγουσι τὸ ἀρχαῖον, μάντιν γ' οὐδεὶς χρησμολόγος ἦν (dem nem-  
lich Sophon ἐπὶ zugeschrieben hatte.) Thucyd. 8, 1 χρησμολόγοις τε καὶ  
μάντιν. Bakis Aristoph. Equ. 61. 1018. Plat. Thea. 24. Nic. 13.

50) Götterl. I, 532 f.

bestimmtesten und spitzfindigsten Regeln zu bringen, eine Menge von Spielarten, vermittelt verschiedner Thiere oder lebloser Gegenstände, wie z. B. eines Siebs, oder nach dem Niesen, was in der Odyssee vorkommt (17, 541), Nervenzucken u. s. w. zuzuziehen, und neue Mittel zur Abwendung der geweissagten Uebel oder Gefahren zu ersinnen. Auch fehlte es für sie nicht an bedeutenderen Stellungen, wie in Sparta, wo die Ephoren auf Grund der Zeichen den Königen entgegentreten konnten, in den Kriegsheeren, wobei sie nicht leicht fehlten, wie z. B. als Mantis Alexanders des Großen Alexander von Telmissos genannt wird, der über die Auslegung der Träume geschrieben hat. Curtius bemerkt im Leben Alexanders, keine Sache lenkte die Menge wirksamer als der Aberglaube; sonst unbändig, wild, veränderlich, folgt sie, wenn sie durch leere Religion befangen ist, besser den Propheten als ihren Führern (4, 10, 7.) Pausanias ließ vor der Schlacht von Platäa die Opferrhiere beschauen und begann sie nicht eher als bis diese bessere Zeichen darboten als zuerst geschehn war. In der Kyropädie läßt Xenophon den Vater des Kyros ihm vorschreiben, nicht ohne Mantis zu seyn, durch die Mantik die göttlichen Zeichen das von den Göttern Angerathene zu erforschen und zu befolgen (1, 6, 2). Auch in andern Stellen spricht er diese Meinung aus, wenn auch bei Aeschylus die feierliche Sprache über die Arten der Mantik als Erfindungen des Prometheus (485—581) auf die alten Zeiten zu beziehen seyn möchte. Die Pythagoreer pflegten nach Jamblichus <sup>51)</sup> unter den Wissenschaften am meisten Musik, Zatrik und Mantik. Philochoros war Mantis und Opferschauer. Aus Xenophon sieht man auch wie Viele auf die Vorbedeutungen durch Begegnen von Menschen, gewissen Thieren (Spinnen, Wiesel, Ragen, Hasen), Steinen und Hölzern hielten (Mem. 1, 1, 4. 14), womit was J. Grimm in der Deutschen Mythologie als Anhang zusammenstellt (S. 1072—

---

51) V. P. 29 p. 344. 34 p. 478.

1086). zu vergleichen ist. Wie tief die Mantel in das Volk eingebrungen und wie sehr sie allmählig herabgekommen sey, giebt schon die Erscheinung der Bettelwahrsager (*ἀρυγαννοί*) zu erkennen.

Edlerer Art ist die Traumwahrsagung, gegründet auf eine Anlage im Menschengenisse, die verwandt ist mit der unter der Form der Eingebung im Orakel sich bethätigenden, und sie hat eine sehr bedeutende öffentliche Wirksamkeit gehabt von dem Heiligthum des Dodonäischen Zeus in Phthia, wo sie wenigstens wahrscheinlich ist, und von dem berühmten des Amphiaraios an bis auf die Incubation in den Aesculapstempeln, die erst im zweiten Jahrhundert nach Christus die höchste Stufe ihres Ansehns und Glanzes erreicht haben <sup>52</sup>). Im Privatleben wurde bekanntlich der Eingebung der Träume ganz gewöhnlich Folge gegeben, so daß selbst Perikles, wie erzählt wird, nach einem Traume worin ihm Athena das Mittel zur Herstellung des von den Propyläen herabgestürzten und von den Ärzten aufgegebenen Architekten Mnesikles angegeben hatte, ihr als Hygiea eine Statue auf der Akropolis weihte <sup>53</sup>), und die Symbolik der Träume wohl einem großen Theil der gebildeten Welt anlag. Traumdeuter zogen mit ihren Betteltafeln (*ἀρυγαννοὶ πίνακες*), wonach sie jeden Traum für zwei Obolen auslegten, im Land umher.

Die Sterndeutung hat selbst nach Alexander dem Großen unter den Griechen nie große Fortschritte gemacht <sup>54</sup>). Eine

52) Meine kleinen Schriften 3, 89—156. Incubation, Aristides der Rhetor.

53) Plut. Pericl. 13. Plin. 22, 17, 20. Altäre und Weihgeschenke *κατ' ὄναρ* sind sehr häufig. J. B. *Ἡρακλῆς* in R. Kell's Syll. Inscr. Boeot. p. 100. Im Allgemeinen R. G. Hermann §. 41.

54) Etwas zu viel sagen J. G. Schneider ad Orph. Argon. 37. 209 und Etienne Obs. crit. et archéol. sur l'objet des représ. zodiacales 1824, daß man vor Alexander nirgends Spuren davon finde. J. G. Wolf widersprach nach einer Stelle aus Clemens Strom. 1. Vgl. Eobed Aglaoph. p. 426. In einem aus des Euripides Melanippe der

schöne Bemerkung über Natur und Entstehung derselben legt Göthe in einem Brief an Schiller nieder (4, 373.)

Die widerwärtigste Art des Aberglaubens ist die der *δεισδαίμονια*, d. i. der Götterangst, die bald nach Alexanders Sieg über die Freiheit sich einstellte. Noch Xenophon gebraucht zweimal *δεισδαίμων* als fromm, gottesfürchtig, wie *θεόφοβος*, und Aristoteles sagt in der Politik *ἐὰν δεισδαίμονα νομίσωσιν εἶναι τὸν ἄρχοντα καὶ φοβήσιν τῶν θεῶν* (3, 19, 15). So ist das Wort in der Apostelgeschichte gebraucht von den Athenern (17, 22), Diodor stellt zusammen *δεισδαίμονίας καὶ θεοφιλή βίον* (1, 70), und in einem Decret Marc Antonis im Corpus Inscr. Graec. wird einem Tempel *ταῦτον δίκαιον καὶ ταύτῃ δεισδαίμονία* zugesichert wie der der Ephesischen Göttin habe (T. 2 n. 3737.) Aber seit einer gewissen Zeit wurde vorherrschend nach einem neu aufgekommenen Charakter die Bedeutung des Götterängstlichen, Götterpeinlichen, der unter den beliebtesten des Menander war, wie ihm bei Altiphron seine Glykera schmeichelt (2, 4, 6.) Er ist bekannt aus einigen Fragmenten der nach dieser Rolle benannten Komödie des Menander und aus einem unter den Charakteren seines Lehrers Theophrast (16), vorzüglich aus der Abhandlung Plutarchs *περὶ δεισδαίμονίας*, dem vermuthlich die eben so betitelten Bücher des Antipater von Larsoe nicht unbekannt waren. Durch die Beschränktheit und die übertriebenen Gebräuche der dieser Art von Krankheit verfallenen Leute erhielt das Wort auch die weitere Bedeutung des Abergläubischen

---

Philosophin erhaltenen Vers ist Weissagung aus den Gestirnen erwähnt. Mehrere die späterhin über Astrologie Griechisch geschrieben, bei Jos. Scaliger in den Proleg. zum Manilius auf der 6 Seite waren Ausländer. Gegen sie schrieben Panätios, Archelaos, Kassander und Skylax nachdem vermuthlich Berossos, der Heliopriester aus Babylon, der in Kos sie gelehrt hatte und von den Athenern mit einer Statue beehrt worden war, Einfluß gewonnen hatte; auch Plotinos Enn. 2, 3. Erst von Rom her, besonders seit den Römern, hat die Astrologie eine Geschichte.

überhaupt und bei den Aufgeklärten des Glaubens an die hergebrachte Religion, wie bei Lucian, bei Polybius, wenn er rühmt daß durch sie die Römischen Dinge zusammengehalten werden (6, 56, 7), auch bei Strabon, wenn er sagt, der Philosoph vermöge nicht den Haufen der Weiber und alles niederen Volks durch Vernunft anzuziehen und zur Frömmigkeit, Heiligkeit und dem Glauben (πίσταν) zu ermuntern, sondern es müsse auch durch Aberglauben geschehen (διὰ δεισδαιμονίας); dieß aber sey nicht ohne Mythendichterei und Wunder (ἀνεν μυθονοτίας καὶ τερατείας 1 p. 19.) So nennt Clemens in Bezug auf die Phrygische und ähnliche Mysterien zusammen Θερκῶν τοὺς βαρβαρικωτάτους, Φρυγῶν τοὺς ἀνοσιώτους, Ἑλλήνων τοὺς δεισδαιμονιστάτους (p. 5 Sylb.) An dem Aufkommen der von Plutarch (welcher das Wort sonst auch im weiteren Sinn gebraucht, de Stoic. repugn. 38) bekämpften Klasse, gewissermaßen Secte der δεισδαιμονία, sieht man recht deutlich wie der Aberglaube gedeiht sobald der gesunde, einfache wirkliche oder öffentlich bekannte Glaube schwindet, und wie er dann gewissermaßen wetteifert mit dem Unglauben. Diesem stellt ihn Plutarch gegenüber und zieht den Ungläubigen (ἄθεος), wenn er nur sonst ein ordentlicher Mensch (μέτριος) sey, dem Angstgläubigen vor. Die Deisdämonie war eine „Feigheit gegen die Gottheit“, ein leidenschaftlicher Wahn und eine zu erniedrigender und den Menschen zerknirschender Furcht führende Vorstellung von den Göttern“, als ob sie böß und Schaden zu thun aufgelegt seyen, sie die väterlichen, rettenden, barmherzigen, vorsorglichen, von denen wir alles Gute erfliehen. Diese Leute beten Götterbildchen von Stein, Erz, oder Thon an, gehn mit einem Lorberzweig im Munde den Tag herum, nachdem sie sich am Morgen mit gewaschenen Händen mit Weihwasser besprengt haben, reinigen oft das Haus, lassen sich von Weibern beschwefeln und mit Wasser aus drei Brunnen, mit Salz und Linsen darin, begießen, fragen nach jedem Traum den Traumdeuter, Mantis und Vogel-



schauer, zu welchem Gott oder Göttin sie beten sollen, gehn mit der Frau oder, wenn diese verhindert ist, mit der Amme und den Kindern monatlich zu den Orpheotelestes, um sich weihen zu lassen. Wenn dem Deisidämon eine Maus den Mehlsack durchbissen hat, fragt er den Eregetes und wenn dieser ihm rath ihn flicken zu lassen, so thut er dieß nicht einmal, sondern opfert dennoch; bricht ihm beim Anbinden des Schuhs der Riemen, so erschrickt er und weiß nicht was er thun soll, und was sonst noch Theophrast ihm nachsagt. Wenn ihm das geringste Uebel zustoßt, sitzt er, wie Plutarch sagt, hin und klagt daß er gottverhaßt sey, gestraft werde, thue nichts gegen den Schaden, damit er nicht scheine gegen Gottes Zuchttruthe sich aufzulehnen, weist jeden Zuspruch zurück: lasse mich, den Göttern und Dämonen verhaßten, Strafe leiden, setzt sich ausser dem Haus, einen Sack umgehängt oder mit schmutzigen Lumpen umgürtet, wälzt oft sich nackt im Roth und verkündigt dabei gewisse Sünden und Versehen von sich (*ὡς ἀμαρτίας αὐτοῦ καὶ πλημυλείας*), als daß er dieß gegessen oder getrunken habe oder einen Weg gegangen sey den das Dämonion nicht wollte, oder sitzt wenigstens zu Hause und läßt sich von alten Weibern mit Anhängseln (*παραμύματα*) aller Art versehen. Wenn die Irreligiösen über Feste, Weihungen und Orgiasmen lachen, so sind jene bleich unter dem Kranz, opfern und fürchten sich, beten mit bebender Stimme und räuchern mit zitternden Händen. Auch im Schlaf haben sie keine Ruhe, sondern träumend sind sie so unvernünftig wie im Wachen, sehn alle Strafen, wie sie „am Orte der Gottlosen“ drohen, wenden sich dann in ihrer Angst an Agyrten und Gaukler, die sie sich mit Roth beschmieren, auf der Erde sitzen, in das Meer untertauchen lassen, und wachend fürchten sie sich vor dem Tod und vor seinen nie endenden Schrecken.

Deutlich genug ist dieser Aberglaube durch das Eindringen ausländischer Religionen entstanden, das sich ja auch in der Orpheotelestik und Kathartik verräth. Sabazios und Herma-

phroditen, die im Hause bekränzt werden, sind von Theophrast erwähnt und Plutarch sagt daß die Gottängstlichen gewisse körperliche Strafen der Syrischen Göttin fürchten wenn sie eine Sardelle oder andres Salzfißchen äßen (10), und nennt fremdländische Anbetungen (*ἀλλοιότους προσκυνήσεις*), Schmutzbesudelung, Werfen auf das Gesicht, häßliches Niederkauern oder Knieen, Sabbatismen und fügt den Ausruf eines Dichters hinzu, vermuthlich aus Menander: *ὦ βάρβαρ' ἄξευρόντας ἔλλανες καυὰ* (3); aber er rügt auch die Deisdämonie des Aristodemus der in dem Messenischen Krieg gegen die Lakädämonier durch die Zeichendeuter sich zur Verzweiflung hinreißen ließ und daß der Athenische Nikias, zu dessen Zeit freilich in Athen der Aberglaube schon in Blüthe stand, wegen einer Mondsfinsterniß in Unthätigkeit sein Heer hinopfert (8.) Schon in den Bruchstücken Menanders kommt schmutziger Fußgebrauch, das Sitzen auf Haufen von Staub und Unrath (*ἐν κόπρῃ*) vor, wie im Buch Hiob, und auch der Ausdruck *κόλαξ*, wie Plutarch sagt daß diese Ueberfrommen den Göttern schmeicheln wenn sie aus Furcht zu ihnen fliehen und sie schmähen wenn sie von ihrem Zorn jedes kleine Unheil ihnen zugefügt glauben (6.)

Daß übrigens schon von Haus aus bei den Griechen aus ihrem Naturcult unter dem Volk, bei dessen regem Geiste, eine Fülle von abergläubischen Vorstellungen und Gebräuchen in allen Kreisen seiner Thätigkeit und Bedürfnisse hervorgegangen seyn möge, darf wohl theils vorausgesetzt, theils aus dem was uns zufällig aus Theophrasts Botanik, dem Wurzelgraben u. s. w. bekannt geworden ist <sup>55)</sup>, geschlossen werden. Aber dieser Aberglaube wurde von den Gelehrten unbeachtet gelassen oder selbst wegen der unendlichen Menge so kleinlicher Dinge wenig berührt, wenn er auch oft sinnig und fein oder durch Dunkelheit auffallend, jedenfalls harmlos, eher kindisch und schielend als düster und widerwärtig gewesen seyn mag.

55) 3. B. H. Pl. 9, 8, 6.

Bei allem bisher besprochenen Aberglauben ist es wichtig auf den engen Zusammenhang zu achten worin er mit dem Naturdienst, was die späte Deisdämonie betrifft wenigstens mit dem Götterdienste steht. Auch die Tagewählerei bei Hesiodus, welche die Böotier mit den Juden gemein hatten, und die auffallenderweise nicht um sich gegriffen zu haben, sondern eher früh abgestorben zu seyn scheint, hatte ihren Grund in der Heiligung gewisser Tage, wie des siebenten, des vierten, im Gottesdienste. Aus dem Glauben der auf gewissen Bildungsstufen heilig und heilsam war, hervorgewachsen, bleibt dem Aberglauben, wie verkehrt er auch durch unsinnige Ausdehnung und Folgerung, mißbräuchliche Anwendung und Vervielfältigung sich entwickelt haben möge bis zum Verächtlichen, immer, wenn nicht die Rechtfertigung, doch die Entschuldigung seiner Natürlichkeit und gewissermaßen, wie die Menschen sind, seiner Unvermeidlichkeit. Auch das edelste Heidenthum verfällt ihm und wird durch dessen gefährliche Auswüchse entstellt oder seiner gesunden Lebenskräfte beraubt. Er gehört daher nicht weniger als die Ausartung der Göttermypthen in sittenverderbliche Poesie oder als die von anderer Seite her den Mypthen verderbliche Philosophie zu den großen Ursachen der Auflösung des Heidenthums. Darum hätten die welche diesem und seiner Geschichte mit Beziehung auf die Erlösung der Menschheit durch das Christenthum ihren Fleiß gewidmet haben, wie noch zuletzt Döllinger in einem Werk eigener Untersuchung und großen gelehrten Fleißes und vor ihm mit viel Einsicht A. v. Göltn<sup>56)</sup>, den Aberglauben in seiner ganzen, aus dem Heidenthum mit der Zeit erwachsenden Macht im Zusammenhang behandeln sollen. Das Christenthum, obgleich es bei seinem Eintritt in die Welt von Wundern und Mysterium begleitet war, im Zusammenhang mit der Religion Abrahams, Moses und der Propheten, über die es als eine neue Offenbarung des Göt-

---

56) Lehrbuch der vorchristlichen Religionsgeschichte 1853.

leben in der Menschheit, um sie höher zu erheben, hinausgieng, in einer Zeit und in Kreisen feuriger Ergriffenheit und tiefer Begeisterung wie sonst nie und nirgends gewesen sind, erzeugt keinen Aberglauben, sondern je mehr es durchbringt und in seinem wahren Wesen erkannt wird, verschleucht und vernichtet es ihn nothwendig. Denn es ist nicht eine Vorstufe, eine einem jugendlicheren Alter der Menschheit gemäße, noch von Billlichkeit umschloßne und darum der Mißdeutung in immer neuen Bildern, Geschichten und Unnatürlichkeiten ausgelegte Form, oder der noch nicht vollständig hervorgebrochne Keim der den Menschen erfüllenden und bestimmenden Religion, sondern — nach seiner einfachen innersten geistigen Wesenheit erfaßt — sie selbst. Edle, hohe Poesie mag zu irgend einer Zeit sich ihm anschließen, besonders auch durch die Künste; diese wird nie die Begriffe verwirren noch von einer in der Wirklichkeit der Geistes- und Gefühlstiefen begründeten Lehre und der Bildung und Lebensrichtung einer noch höheren oder reineren als der Hellenischen Humanität ablenken. Dem Christenthum hat dann auch die immer mehr erstarkte Macht der Wissenschaften sich als Schutzwache zur Seite gestellt. Aller Aberglaube, leerer oder finstrier, der dem Christenthum im Dunkel der Unwissenheit sich angeheftet hat oder anheftet und anheften wird, ist vergänglich und besiegbar, so gewiß das Licht unvergänglich ist das solche Wolken und Nebel durchbricht. Viel nicht mit der Religion in Verbindung stehender, sondern nur von der Unwissenheit oder der Phantasie hervorgebracht oder aus selbstsüchtigen Absichten genährter Aberglaube wird immer bleiben. Denn viel ist dessen aus den vorchristlichen Zeiten herabgeerbt und, wie es scheint, unheilbar geworden. Viel andrer wird immer entstehen durch den Hunger der Gelfter, auch auf den tiefsten Stufen, sowohl der Rohheit als auch einer aus Ueberfeinerung, Eitelkeit und Faulheit entspringenden Ungesundheit der Reichen, nach immer neuen wunderbaren, ohne Kenntnisse und ohne Nachdenken leicht aufzuha-

schenden Dingen und Vorstellungen. Auch das freie Spiel mit dem Absonderlichen und Unerklärlichen wird immer Vielen gefallen und der Hang zu dem Geheimnißvollen auch im Kleinen hängt zuletzt zusammen mit dem großen Geheimniß des Menschen und Gottes und der Welt, dessen Ahnung oder Bewußtseyn in uns sich immer von neuem regt.

### 8. Zauberei.

Obgleich die Zauberei unter den allgemeinsten Begriff des Aberglaubens fällt, so ist sie doch von dem bisher besprochenen durchaus verschieden, hat eine andre Quelle als dieser und kann, wenn sie überspannt wird, in Widerstreit gerathen mit dem Dämonischen, mit der Naturreligion. Sobald die hervorragende Geisteskraft einzelner Menschen, ihr Wissen, wodurch sie rathen, helfen und führen können, erkannt ist, wird es natürlich von der Menge angestaunt, da große und erfreuliche Wirkungen des Geistes nicht anders wie die der Natur der Einfalt tiefe Eindrücke machen müssen und da der Mensch von Natur, wie das Kind, alles Höhere verehrt; sobald angestaunt, wird es auch überschätzt, in fortwährender Steigerung ins Wunderbare übertrieben werden. Je weiter die Völker von Kenntniß der Natur und ihrer Gesetze, der Eigenschaften der Dinge und deren Gränzen entfernt sind, um so leichter und um so mehr wird sich der Glaube an ein übermenschliches, unbeschränktes Vermögen einzelner Menschen einstellen.

So ist der Glaube an Zauberer oder Wunderthäter kraft eigenen Geistes und Willens überall aufgekommen und ist um so manigfaltiger und mächtiger geworden, je beschränkter an Kenntnissen, Einsichten, Mitteln und Aufgaben das Leben der Völker war. Die Einbildung ist dann noch eher geschäftig als die Beobachtung. Bei den Griechen finden wir die Zauberei von Anfang vergleichungsweise ziemlich untergeordnet und nicht tief gewurzelt, entweder schon von den Ursitzen her, oder weil sie durch die erworbene dichterische und Verstandesbildung zu-

rückgebrängt war; zunehmend dagegen unter dem gemeinen Haufen mit der Abnahme der bürgerlichen und religiösen Ordnung. Wohlstand und heiteres Leben halten diesen Aberglauben entfernt oder in Schranken: unter einem städtischen Pöbel, unter zusammengelaufenem Volk ist sein Gedeihen. Von den Fremden ist im sinkenden Athen das Unwesen der Zauberer und Gaukler (*βαρξανοὶ καὶ γόητες*) so sehr vermehrt worden daß die Geheimmittel und Zaubereien (*φαρμακείαι, μαγανεύματα*) auch verbrecherisch angewandt wurden, worauf Hindeutungen bei Platon und Demosthenes vorkommen.

Zunächst bezieht sich die Zauberei an heilende und giftige Mittel, Kräuter, denen dann auch Kräfte fest gegen Stich und Stich zu machen oder sonst unnatürlich auf den Körper einzuwirken beigelegt werden, und an Worte oder Formeln, Beschwörungen, die das Blut stillen und allmählig zu allem Möglichen verwandt werden. Vom Ersten habe ich Spuren in der *Ilias*, vom Andern in der *Odyssee* nachgewiesen <sup>1)</sup>. Auch in der *Odyssee* sind wunderkräftige Kräuter, wohlthätige und schädliche, aus dem arzneireichen Lande Aegypten, von einer Aegypterin Polydamna an Helena gelangt (4, 219 — 230.) Der Name, welcher Vielbewingerin, Vielhammerin bedeutet, wurde von Euphorion auch einer Kytäerin gegeben, und zwar neben der Medea, wie er statt Medea sagt, die auch Kytäerin war (p. 64 Mein.), und wenn auch Ephra in *Elis* schon in der *Ilias*

---

1) Alterthümer der Heilkunde in meinen kleinen Schriften 3, 20—26 Medea oder die Kräuterkunde bei den Frauen, und S. 64—88 Epoden oder das Besprechen. Solche Sprüche, besonders auch aus den spätem Zeiten des tiefsten Aberglaubens, sind auch zusammengestellt in der Paultschen Encyclopädie, untermischt mit andern Zaubereien, natürlichen, wenn gleich nur eingebildeten, etwa durch ihre Seltsamkeit anziehenden Heilmitteln u. s. w. 4, 1400—1410 in einem sehr langen Artikel *Magia*, worin mit dieser auch Mantik, Orakel, Götter und Heroen, Dämonologie, Philosophie, nicht zu gedenken der Gespenster, Unholde und Schreckgestalten, auf mehr als gewöhnliche Art untereinander gewirrt sind.

durch seine Aga-mede und einen andern des Zauberwissens Kundigen berühmt war, so ist doch bemerkenswerth daß an Medea die Kolchierin, die darin namentlich bei Sophokles den Jason unterrichtete <sup>2)</sup>, die nachfolgenden Dichter das Beste knüpfen was sie von Zaubereien wissen. Medea hängt besonders mit Korinth zusammen (und die Agamede von Ephyras möchte leicht eine Nachahmerin oder Schülerin von ihr seyn), von wo der Handel sich nach dem Phasis gewendet haben wird, und in Korinth finden wir ein Geschlecht von Zauberern das die Windbette (ἀνεμοκλάται) hieß und die Stürme stillte, so wie es in Titane der Priester der Winde durch Epoden der Medea that <sup>3)</sup>. Dieß thaten auch die Persischen Magier <sup>4)</sup> und die Angefoks der Estimos thun es; in Griechenland aber sieht dieß Kunststück eben so fremd und einzeln da wie die Herrschaft der Thessalierinnen über den Mond. Sonst tritt überhaupt mit der Besprechung (ἐπαροχή) der Zauberer selbstbewußt und fest genug auf und eine häufige und manigfaltige Anwendung davon unter dem Griechischen Volk wird uns einen guten Theil der alten Litteratur hindurch bekannt. Das Wort ist ein bestimmter Ausdruck des Willens, von dessen Stärke, oft in Verbindung mit Geberden, mit einer auch künstlich bewirkten Aufregung oder auch zugleich mit andern Zaubermitteln, die Wirkung abhängt. Die Formel war oft unverständlich, barbarisch klingend, als ob Geheimnes, weit mehr als wirkliche Worte enthalten, darin verborgen läge, und weil das Geheimnißvolle reizt. Das Gebet ist verschmäh't, da die Person durch eigne Kraft eingreifen will. Das stärkste Beispiel davon liefert die in der Odyssee erwähnte Thessprotische Nekromantie oder Herausbeschwörung der Geister der Todten (Götterl. 1, 813.) In Ansehung des Glaubens an eine geheime Kraft im Geist, im Haß oder Neid der damit begabten Per-

2) Griechische Trag. 1, 334 f.

3) Kl. Schr. 3, 62 f.

4) μαγεύοντες, Hippocr. 1, 591 Kühn.

sonen, hat mit dem Wort der böse Blick Aehnlichkeit: doch könnte dieser Glaube entsprungen seyn aus dem an eine physisch verderbliche, sogar vernichtende Kraft des Auges, wovon Plinius viele Beispiele erzählt, der auch eines aus Afrika hat von Zauberfamilien von deren Beloben Bäume verdorren und Kinder sterben (7, 2.) Wer sehen will wie viel sich über einen einzelnen Zauber, wenn man recht nachsucht, in Büchern und Bildern zusammenfinden läßt, dem ist insbesondre D. Jahns Abhandlung über den bösen Blick zu empfehlen 5).

Wie die Kunst der Metallbearbeitung als Zauberei angesehen worden ist, davon geben ein großes Beispiel die Idäischen Daktylen und die Rhodischen Telchinen ab, über die ich auf meine Trilogie verweisen muß (S. 174—190), obgleich Manches besser zurechtzustellen wäre. Auch muß ich jetzt den Namen der Telchinen als Zauberer, nicht als Schmelzer verstehen, da *Τελχισσιν* nur in dieser Bedeutung feststeht (S. 186), woraus dann folgt daß man diese wunderbaren Künstler schon von Anfang an für Zauberer nahm oder daß sie schon während des Bestandes der Kunst sich auch gern als Zauberer weit über die Kunst hinaus gaben. Denn daß die Sage ihnen nach und nach alle Arten, auch der bösen Zauberei anheftete, hat nicht mehr Bedeutung als daß das Mittelalter das höchste Wissen in einem Virgil, Abälard, Roger Bacon, Faust zur Zauberei machte. Eben so wenig Wichtigkeit hat daß das Telchinische wegen der Berühmtheit und Vieldeutigkeit des Namens mit mehreren Göttern verknüpft und weit umher getragen worden ist.

Die Zauberei geht zum Theil von natürlichen Mitteln aus. Wo solch ein Anknüpfungspunkt nicht gegeben ist, nimmt sie irgend etwas Außerliches zu Hülfe um den Glauben an die Wirkung zu stärken, da solchen Zeichen und Attributen bald

5) Sächsl. Ges. der Wiss. 1855 S. 28—110. J. Grimm D. M. 2, 1053. Bei Catull 7, 12 und Virgil Ecl. 7, 28 ist auch eine mala lingua.



selbst eine magische Gewalt beigelegt wird. Solche sind der Stab, der überhaupt Ansehn bedeutet und zu gebietenden Winken erhoben und gerichtet werden kann, eine Kette, ein Ring, ein Becher, keines ursprünglich ohne Sinn und Beziehung. Der Kreisel mit einem darauf gespannten vielleicht schreienden Vogel Iynx, der zur Liebesbezauberung dient und bei Pindar zuerst von Aphrodite nebst Epoden dem Jason gewiesen und geschenkt wurde (P. 4, 214—17), deutet durch seine dahinrollende Bewegung die Unruhe, ausserdem vielleicht die Dual der brennenden Liebe an, die er in seinem Umdrehn bewirken soll. Auch auf manche Götter ist das Zauberische, wie so viel Andres von den Menschen übertragen worden: hat doch sogar ein Bild der Hera als Geburtsgöttin in Argos die Scheere der Wehmütter erhalten. So hat Hermes, dem auch der Stab des Herolds zukommt, als der Schlaf und Tod bringende einen Zauberstab, an welchen später auch ein Zauberknoten, nicht gemeiner Art, zugesetzt worden ist, und den Zauberer spielt Hermes auch indem er dem Odysseus das Kraut Moly zum Schutz gegen die Künste der Nymphe Kirke giebt (10, 305.) Athene setzt in der Ilias den Helm des Aides auf, der selbst die Finsterniß ist, damit Ares sie nicht sähe (8, 844), was vermuthlich von einer Tarnkappe der Zauberer entlehnt ist. Auch führt sie, indem sie den Odysseus verwandelt, den Stab (13, 429), so gut wie Kirke, die göttliche Zauberin, während ihre dämonischen Wirkungen, z. B. einen Jüngling mit Anmuth zu umgeben, sonst ohne solche Zeichen erfolgen. Der Restos den in der Ilias Aphrodite sich abnimmt und der Here giebt, um durch Liebreiz den Zeus zu verführen (14, 214), ist nicht magisch, so wenig als die Megis des Zeus und der Athene, die Sohlen der Götter, sondern dämonisch: so reizend ist sie daß auch was sie nur berührt hat von ihrem Reize durchdrungen ist, und es ist zu verwundern daß Aristarch und andre Grammatiker den Grund und Sinn in dem Band als solchem suchen mochten. Wird doch bei Herodot im Tempel der schönen Helena ein

häßliches Mädchen schön (6, 61.) Die Waffen des Peliden werden dem Hector angethan (17, 214), wie das Schwert Balmung u. a. große Thaten verrichten. Der anziehende Gesang der Sirenen, welcher die reizend verstrickende Gewalt der Sinnlichkeit bedeutet, gegenüber dem an sich haltenden, willensstarken Odysseus, ist der Gesang von Göttinnen, wie auch eine natürliche Sterbliche *Οελξινόη* genannt werden kann wenn sie durch ihren Geist gleichsam bezaubert. Dagegen ist, wie es scheint, eine zauberhafte Anziehung im *κατάδουμος*, der *κατάδουμος*, da sie von Platon zweimal mit *ἐπαγωγή* verbunden wird, auch in einer Komödie des Theopompos Verjüngung wirkt, während dagegen die *ἐπηλυσιή* ein schlimmes Ankommen ist, da es nach dem Hymnus auf Demeter (228 — 31, in Mercur. 37) ein Gegenkraut gegen sie gab. Nicht alles Märchenhafte und Dichterische ist auf das Princip der Zauberei zurückzuführen. Eine Zaubergeberde, die des Schließens oder Verschränkens und des Oeffnens der Hände lernen wir dadurch kennen daß sie den Mären bei der von Hera zurückgehaltenen Geburt der Alkmene gegeben ist <sup>6)</sup>. Ähnlich ist daß die Here in Walter Scotts *Gay Mannering*, um einem Sterbenden das Verschneiden zu erleichtern, den Riegel von der Thür wegschiebt, mit dem Spruch: offen Riegel, Kampf vergeh, komm du Tod und Leben geh. Ähnlich wie bei den Griechen ist auch auf Odinn und Freyja die in den Vorstellungen herrschende Form des Zaubers übertragen worden, und J. Grimm behauptet sogar daß man erst den gesunkenen, verachteten Göttern Zauberei zugeschrieben habe <sup>7)</sup>. Manches ist aus den Vorräthen der Magie, als der Geschmack daran vorherrschte, auch andern idealischen Personen als Göttern angehängt worden, den Kureten und Korybanten, dem Perseus, Herakles, den Daktylen, was ausgeschieden werden muß, um die Verwirrung in den Vorstellungen über sie zu mindern.

6) *Al. Schriften* 3, 191.

7) *Deutsche Mythol.* 2, 983.

Solche Erscheinungen, selbst Helate als Beschützerin des Zaubers in mondhellten Nächten und sonst, dürfen uns nicht verleiten Magie und Götterthum mit einander zu vermischen. Ein Engländer Fillelac schrieb de idolatria magica 1670, was eine contradictio in adjecto enthält. F. Schlegel hat mit einer kühn hingeworfnen Hypothese, in einer Zeit als durch Jakob Böhme und die Magie ausschweifende vornehme Geister für sich selbst auf ähnliche Abwege gerathen waren, die Religion der Pelasger als Magismus „oder psychisches Heidenthum“ erklärt und Creuzer dieß in einer Weise entwickelt, die mir im Ganzen und Einzelnen völlig unverständlich ist und irrig zu seyn scheint 8).

Die zauberischen Schutzmittel scheinen zum Theil ihre Kraft in sich selbst zu haben, ohne von dem Willen und der Persönlichkeit, der Gunst eines Zauberers, wie etwa ein Gegenkraut (*ἀντιφάρμακον*) von der einer weisen Frau, abzuhängen, so wie die Dinge deren die Zauberer sich bedienten, der guten und bösen Kräuter, des symbolischen Stabs, Knotens u. s. w. nur wirkten durch sie selbst. Freilich die Binde (*κηδεμύρον*), welche Leukothea dem Odysseus in den Wogen zuwirft und die vermuthlich von einer den Seefahrern in Samothrake als Pfand des Schutzes gereichten entlehnt ist, muß von der Hand des sie Weihenden und Darreichenden ihre Kraft erhalten haben, und dadurch wäre also ein Zaubergebrauch nachgeahmt. Aber anders ist es mit dem Phallus, dem ältesten und am meisten verbreiteten Gegenzauber, daher dieser *medicus invidiae*, wie Plinius sagt, auch *fascinum* genannt wird, besonders gegen das böse Auge, aber auch allgemeiner angebracht zum Schus,

---

8) In der dritten Ausgabe seiner Symbolik 1, 8—21. Gegen F. Schlegel schrieb Stuhr in den Hallischen Jahrb. 1838 N. 75. Nicht minder unerklärlich ist es mir wie Schelling über die Gottheiten von Samothrake 1815 S. 17 die Demeter und Persephone für Zauberinnen erklären konnte, wobei ihm der Name Ceres Kramätsch ist und Zauberer bedeutet.

zum Abschrecken 9), die Spottfigur einer Heuschrecke die Pististratus von der Akropolis hinabwarf 10), wohl um der Noth oder Gefahr des Feldes gegenüber Muth zu zeigen und zu erwecken, und allerlei andre monströse Thierfiguren, das Speien in den Dusen (Demüthigung um den Feind zu entwaffnen) u. s. w. Wenn von dem Ohrenlecken einer Schlange Weissagegabe die Wirkung ist, so muß diese für eine abergläubische, aber für eine natürliche gelten.

Es läßt sich nicht bezweifeln daß die Zauberei allgemein im Menschengesitt gegründet ist, welcher durch eigne Kraft mit natürlichen Mitteln, mit Zeichen und Aeußerungen, unter Selbsttäuschung und nach dem Wahn der Menschen, das gemeine menschliche Maß übersteigende Wirkungen hervorbringt, daß sie also von der Religion verschieden ist, sich ihr entzieht, auch wenn sie nicht abfällt und ihr widerstreitet, sondern neben ihr hergeht. Auch J. Grimm erkennt: „bei allen Völkern neben dem Göttercultus Uebungen finstrier Zauberei, als Ausnahme, nicht als Gegensatz“ 11). So herrschte ja auch bei den rechtgläubigen Juden vielfach Zauberei. Dem widerstreitet stark daß Hegel in seiner Philosophie der Religion unter den verschiedenen Formen der Naturreligion voranstellt (worauf dann die Religion der Phantasie folgt) die Religion der Zauberei, die zwar des Namens der Religion nicht würdig sey (I, 219. 1. Ausg.) Er nimmt selbst an in der Philosophie der Geschichte, daß die Völker noch nicht zu dem Bewußtseyn von Gott, Gesetz, wobei der Mensch mit seinem Willen wäre, gekommen seyen, daß ihnen das Wissen von einem absoluten Wesen, das ein Anderes, Höheres gegen das Selbst wäre, fehle, daß nichts an

---

9) D. Zahn a. a. O. S. 68—81. Jahrb. der Alterth. im Rheinlande XIV 1849 S. 40—45, wo ich die Verzierung einer Prora mit diesem Zeichen herausgab, an Vertfäkten, Schol. Aristoph. Plut, 944, und vielfach. 10) Hesych. καταχρη. 11) Deutsche Mythologie 2, 983.

das Menschliche Anflingende in diesem Charakter sey (1, 20.) Ob die Bemerkungen der Reisenden über die Fetische, die man für Zaubermittel genommen hat (fetissi, fetissare beheren, fetizeira Zauberin) oder über die Eskimos und die der Missionare unter Mongolen und Chinesen zu Untersuchungen wie wir sie wünschen müssen, ausreichen mögen, bezweifle ich sehr<sup>12)</sup>. Aber geht man aus von Menschen die nicht Menschen sind, so dürfen doch mit diesen die in der Philosophie der Religion theils nach Begriffen vorausgesetzten, theils historischen Menschen des hohen Nordens und Asiens nicht verwechselt werden, so daß „die Naturreligion von der der Zauberei anfangt“, die „bei den Mongolen und Chinesen in der ersten Form mehr Zauberei als Religion, am ausgebreitetsten aber in Afrika unter den Regern sey“. Wir werden bei dem Schamanenthum vielmehr zu fragen haben ob — wenn die Zauberei unter den Iranischen Völkern als menschliche Kunst im Dunklen schleicht — ein entschiedner Abfall von der Religion durch ein ungeheures Erführen und Erfreuen ihrer Diener, eine Unterwerfung der Heiligkeit und Macht der Religion über das menschliche Gemüth unter ihren eignen Stand sey. Manche Ideen, Strebungen, Mißbräuche haben in der Welt irgendwo einmal bis zur äußersten Spitze sich so folgerecht, so wunderbar entwickelt, daß sie uns monströs erscheinen müssen. Aus der Bedeutung des Wortes mog, Priester, soll im Pehlvi die des Zauberers hervorgegangen seyn. Priester, bei denen noch alle Wissenschaft und Kenntniß nach Tradition und in abgeschlossenem Kreise vereinigt ist, welche durch den Gottesdienst, durch ihr Opfern, Singen, Weissagen u. a. geheiligte Geschäfte in so nahe Ver-

12) Erst nachdem dieß geraume Zeit geschrieben war, werde ich durch Erwad in den Göttingischen gel. Anzeigen 1858 S. 1367 f. nach J. B. Schlegels Schlüssel zur Ewesprache 1858 S. X ff. belehrt daß die über die Fetische jener Afrikaner als besondre Götter und über ihre Religion als eine von dem Heidenthum überhaupt verschiedene verbreiteten Vorstellungen ganz irrthümlich seyen.

bindung mit den Göttern kommen daß sie dem Volke gegenüber als deren Stellvertreter, als die Verwalter betrachtet und geehrt werden, welche die Güter und Gaben der Götter, die Mittel ihren Zorn abzuwenden in ihren Händen haben. Die Vasallen Gottes auf Erden haben sich zuweilen sehr stolz erhoben. Bei den Etruriern setzten sie Vertrag und Verkehr mit den Göttern fest, unterhandelten mit ihnen, bewogen sie nachzugeben, selbst mit Täuschung, wie durch *ceps* für *caput* u. dgl. In Indien ist die Heilighaltung der Opfer und Gebete allmählig so weit getrieben worden daß man glaubte die Götter durch sie zwingen zu können, so daß sie, nach der auf die Spitze getriebenen Einschärfung dieses Dogma, dem Rehama mit Grauen zusehen wie er durch die Beharrlichkeit seiner äußerlichen guten Werke bei unfrohem Sinn sich Macht über sie zu erzwingen droht <sup>13)</sup>. Eine Spur von einer Gewalt oder Zauber an einem Gott ausgeübt, der bei vielen Orientalen vorkommt, hat sich sogar in die Odyssee eingeschlichen, wenn Menelaos auf Eingebung der Leukothea den Proteus bannet und ihn zu weissagen zwingt. Die Stufen und Vorschritte von Priestern und Priesterzünften in der Weltgeschichte müßten wir sämtlich übersehen können, um es vielleicht recht begreiflich zu finden daß zuletzt ein System aufkommen konnte welches den Glauben an Gottheit und Naturkräfte ganz unterdrückte und absterben ließ, alle Anbetung aufhob und aus der übernommenen Stellvertretung zur Selbstherrschaft, zur Zauberei, nur nicht mehr zu jener die untergeordnet, unter Zulassung der Naturreligion, in kleinen Beziehungen der Einzelnen unter ein-

---

13) Solche im Fortschreiten der Culte vielleicht zuweilen, wie körperliche Uebel aus einer Ueberfülle der Kräfte, aus heiligem Eifer entstehende Krankheiten waren meiner Meinung nach niemals im Stande die Ideen zu erweitern und zu läutern. Daher möchte ich mit jenen Erscheinungen in Indien keineswegs (mit Köppen die Religion des Buddha S. 9 ff.) den Brahmanismus in Verbindung bringen, noch weniger als den eigentlichen Schamanismus mit der Naturreligion.

ander bestand, sondern zur Zauberei über die Natur und Gott im Himmel übergieng. Die Gottheit war nicht mehr in und über der Welt, sondern im Menschengestalt und in einer Kaste, die sich zur Religion verhielt wie die Despotie und die Tyranie zu einer einträchtigen Gemeinschaft der Menschen mit ihrem allgemein gern anerkannten Haupt. Wenn Hegel sagt, daß wir bei der Zauberei noch nicht finden was auch bei den niedrigsten Verhältnissen der Religion wenigstens einen Anfang davon mache, daß die geistige Macht für das Individuum das Allgemeine wirke, so steht dahin, ob wir nicht bei dieser Zauberei dafür sagen sollen nicht mehr (S. 227 ff.), nicht sagen sollen, die „directe Beherrschung der Natur durch den Willen“ sey Anmaßung der Schamanen, geschehe nicht in dem klaren „Selbstbewußtseyn daß der Geist etwas Höheres als die Natur sey“<sup>14)</sup>, sondern aus selbstischer Leidenschaft ihren geistigen Kräften und ihren Künsten eine unfähige, abergläubische Menge zu unterwerfen, wie es Chinesische Wunderthäter zu thun suchen. Die geistige Erregung oder Ekstase durch die drastischsten sinnlichen Mittel ist weltgeschichtlich nicht der Anfang, sondern tritt ein um den natürlichen schon geübten, aber nicht genügenden Geist zu unterstützen und zu steigern, und geht leicht über in Täuschung und Beherrschung der die unnatürliche Erscheinung anstaunenden Stämme, wie z. B. in den Thrakischen Orakeln durch Berauschte, in der Anwendung des Somatrankes in Indien, in der Exaltation und Gaukelei des Turanischen Heerführers, in der convulsivischen Exaltation gewisser religiöser Gemeinden des heutigen Nordamerika. Jemehr durch klimatische und geschichtliche Einflüsse die Stämme in Entartung und Verwilderung versinken, um so mehr Gewalt gewinnt die

14) S. 226. 229. S. 222 „Was die äußerliche Existenz dieser Vorstellung betrifft, so ist sie in solcher Form vorhanden daß diese Zauberei das Höchste des Selbstbewußtseyns der Völker ist, aber untergeordnet schließt sich die Zauberei auf höhere Standpunkte, Religionen hinüber, wiewohl sie gewußt wird als etwas theils Ohnmächtiges, theils Ungehöriges, Gottloses.“

Zauberei; sie ist nicht das Primitiv, so wenig unter glücklicheren Umständen die Vision (*ὕπαρ*) früher ist als die mannigfaltigste Geistesübung. In Bezug auf die gemeine, die Naturreligion nicht ausschließende Zauberei mag gelten daß der Geist durch gewisse Mittel auf die Natur zu wirken vermöge, nicht aber in Bezug auf das Bewußtseyn des Schamanenthums das über „Sonne, Mond, Himmel, Meer“ gebietet (Hegel S. 233.) Es ist noch die Frage, ob die Fetische alle gleich Amuleten zu achten seyen oder gleich „Laren“, wonach sie immer, wenn auch in allerlei Irrwahn frei gewählt, zu Idolen des Regervolks würden (S. 237), kümmerliche Zeichen einer ausser und nicht durch den Menschen wirkenden Macht. Daß die Eskimos in ihrer durchaus starren und leblosen Natur und in ihrer thierischen Noth alles höhere Bewußtseyn verloren haben und nur auf ihre Zauberer hören, ist nicht zu verwundern, da auf sie von Allem noch am meisten ein kluger Mensch Eindruck machen mag. Das äusserste Verkommen, die trübseligste Erscheinung bietet so der menschliche Geist zum Gegensatz mit seiner schönsten, göttlich verklärten Entfaltung. Denn sollte diese Ahnung über das innerste Wesen des Schamanenthums gegründet seyn, so hätten wir hier von den Gegensätzen woran die Menschengeschichte so reich ist, einen der greßten. Propheten verspüren den Geist Gottes in sich und verkündigen ihn, weltgeschichtliche Männer wie Moses, Mohammed, Buddha, fühlen sich so stark von ihm, den sie in sich fühlen, getrieben daß sie Religionen auf Jahrtausende begründen, Schamanen aber, die ihn auch empfinden, vermischen ihn mit ihrem Selbst, unterwerfen ihn sich und spielen Gott oder die Götter in greuelhafter Rolle.

### 9. Reden über Götter und Heroen.

Belehrung und Erbauung durch die Rede vertrug sich nicht mit der Natur des mythischen Polytheismus, sondern nur aus dem durch Religion und den Gottesdienst veredelten Leben und aus Poesie, Sittensprüchen und Philosophie giengen alle be-



stimmten zusammenhängenden Gedanken, alle Aussprüche der Bildung, auch der religiösen hervor. Als die Beredsamkeit in Athen aufkam, unterließen die Sophisten nicht auch die Heroen und die Götter zu Gegenständen ihrer Lobreden an ungeweihter Stätte zu machen. Sehen wir nicht auf Lobreden wie die des Gorgias auf Helena oder die von Isokrates auf dieselbe, die uns sehr widerwärtig ist, oder auf die meisten Reden der damaligen Sophisten über Heroen. Aber manche hatten ohne Zweifel auch ethischen Gehalt, besonders wenn der gepriesene Held in näherem Verhältniß zum Olymp stand. Proditos führte von Herakles, nach dem Vorgang einer Dichterin, dessen Jugend am Scheideweg, einen Zug seines Erdwallens also, mit einem so großen, stets wiederholten Beifall und mit einem so starken Nachhall in den verschiedensten Kunstarten aus <sup>1)</sup>, daß dies unter die guten Zeichen der Zeit gezählt werden muß. Diese Rede trat zunächst als eine Kunstleistung auf, sie kann aber sonst ihrer durchaus würdigen Ausführung und dem Gegenstande nach, da die göttlichen diesem Sohne des Zeus erwiesenen Ehren ihm als eine religiöse Fokie dienten, mit einer Predigt verglichen werden. Platon erwähnt daß die wackeren Sophisten Lobreden (*ἐπαινοὺς*) des Herakles und Anderer schrieben wie der beste Proditos <sup>2)</sup>. Philodemus erwähnt <sup>3)</sup> daß Aristoteles oder Anaximenes über ein Entomion der Athena oder Artemis von einem Sophisten sich geringschäßig genug geäußert habe, und solche rhetorische Entomien der Götter scheint Aristoteles selbst einmal als eine Klasse zu erwähnen <sup>4)</sup>. In den Reden dieser Zeit ist im Allgemeinen nichts weniger als Gemüthlichkeit, allermeist wenigstens nur mythologischer Witz vorauszusetzen.

Dagegen enthält die Attische Litteratur manche auf den

1) Meine kl. Schriften 2, 466—492.

2) Symp. p. 177.

3) De rhetor. l. quartus col. 35 s. nach Gros herausgegeben von E. Sprengel in den Schriften der Münchner Akad. 1840.

4) Rhet.

2, 23, 29 καὶ ὡς ἐν τοῖς τῶν ἐπαινοῦς εἰσὶν λέγειν.

Mythenglauben berechnete wenigstens treuherzigere und wohlgemeinte Anwendung des Mythischen, wie z. B. zur Belebung der Liebe zu dem Attischen Boden in Platons *Menexenos* (p. 237 a.), und bei den Rednern, besonders bei Isokrates, in Xenophons Schrift über die Jagd (13, 17) u. s. w. Mit größerem theologischem Ernst weisen auf die Götter hin die Pythagoreerin Phintias in ihrer Abhandlung über des Weibes Sittsamkeit <sup>5)</sup> u. A. und der Ton an den Vorgang und die Wohlthaten der Götter zu erinnern erhält sich fort und fort <sup>6)</sup>.

In der Römischen Periode der Griechischen Rhetorik nehmen die Götter eine bedeutende Stelle ein. Die Rede des edlen Dion von Prusa über die ursprüngliche Gotteserkenntniß kann als eine geistliche gelten. Die über den Genius, über Tyche greifen heilsam ein in die Ideen der Zeit. In der ersten Rede über das Königthum ermahnt er die Könige dem Zeus nachzuahmen und dem Herakles, in der dritten dem Helios. Sowohl dieß hat einen religiösen Anstrich als wenn er anführt welche Götter durch Furerei beleidigt werden und überhaupt über die Verderbniß der Städte, im Gegensatz der Armuth und Herzensseinfalt spricht (or. 7 p. 267 ss.), oder von dem Delphischen Gott (or. 10 p. 303), oder von einem in Frömmigkeit geborbenen Jüngling (or. 30), oder am Schluß beiet zu den Göttern von Nikäa nachdem er über die Eintracht gesprochen hatte (or. 39.) Der glänzende Polemon hielt bei der Einweihung des Olympieion in Athen durch Hadrian, auf dessen Aufforderung, eine Rede auf dem Grundvorsprung des Tempels, als einen Hymnus auf den Gott <sup>7)</sup>. Der frommste von Allen war Aristides, und dieser sagt ausdrücklich: „noch mehr bedürfen die Panegyren und der erfreuliche Friede des Schmuds durch Rhetorik und bei Zeus! die Ehren der Götter“,

5) Stob. 74, 61 p. 444 a. 6) Beispiele Diod. 4, 8. Galen. Protr. 1. 7) Dieß ist der Sinn der Worte Philostr. Vit. Soph. 1, 25, 4 ἐξέλαινε καὶ τὸν Πολέμωνα ἐφθυμῶσαι τῇ θυσίᾳ, da eine Rede am Götterfest ἕμνος ἀντὶ μέτρον genannt wurde.

und ein andermal weist er angelegentlich nach daß die Prosa solcher Reden nicht nachstehe den Versen der Hymnen (8 p. 48 a.) Reden dieser Art von ihm stehn in der Sammlung voran auf Zeus, Athena, Poseidon, Dionysos, Herakles, Asklepios und die Asklepiaden, Sarapis, wozu auch noch eine auf das Wasser in Pergamos kommt. Vier davon sind als *μαρτυροί*, inspirirt, überschrieben. Die erste bringt er als ein Dankopfer dar da er vor einer Seereise dem Zeus einen „Hymnus und zwar ohne Sylbenmaß“ gelobt hatte und in einem Sturm gerettet worden war. Der Redner Menander im dritten Jahrhundert hat sogar eine Theorie des prosaischen und des metrischen Hymnus aufgestellt und er spricht insbesondere von Sminthischen Reden, d. i. auf den Apollon Smintheus, so daß sie regelmäßig am Jahresfest gehalten worden zu seyn scheinen<sup>8)</sup>. Auch noch von Libanius haben wir eine lange Rede, *ὑμνον ἀνεν μέτρον* wie er sie nennt, zu Lob und Ehren der Artemis, weil Dank für Wohlthat gebühre und sie ihn, wie er glaubte, gerettet hatte an ihrem Fest am siebenten des Monats, da während er Schule in einem alten Tempel hielt alte Balken gebrochen und viele Steine mit furchtbarem Getrach herabgestürzt waren, wie er am Schluß beschreibt (or. 5.) In dieser Rede erinnern die moralische Deutung und die Nuzanwendung mancher mythischen Züge und was alles herbeigezogen wird um die Göttin den Zuhörern an das Herz zu legen, an die Wohlmeinung und die *sancta simplicitas* in den Vorträgen manches Vaters. In der Monodie auf das Erdbeben in Nikomedien ermannt Libanius nicht den Poseidon und Helios hereinzuziehen (T. 3 p. 377); die über die Frage ob man heirathen soll, fängt er an mit dem Beispiel der Götter, wobei er selbst auf Apollon und Artemis, Helena und die Dioskuren zu reden kommt (T. 4 p. 1058). Aus den panegyrischen Reden oder prosaischen Hymnen in diesen Jahrhunderten geht hervor wie sehr das gute Volk noch an seinen alten Göttergeschichten hieng. Auch der religiöse Standpunkt und die Bildung der Redner oder ihre Aufrichtigkeit darf nicht beurtheilt werden nach der Erzählung und Auslegung, welche sie, wenn sie nicht etwa so ernst gläubig waren wie Aristides, wie eine Litanei in unverstandener heiliger Sprache herdeclamirten, um sich mit dem Volk einhellig für den Gott des Ortes oder der Gelegenheit auszusprechen und auch in weltlicher, nicht gottesdienstlicher Versammlung ihm ein Opfer zu bringen.

8) *περὶ ἐπιδεικτικῶν Rhetores* ed. Walz. 9, 319. Eustath. ad Il. p. 34, 51 ὥστε καὶ λόγοι Σμινθιακοὶ ἐγράφοντο καὶ μέθοδος ἦν εἰς τούτους δητορική.

# Die Götter.

---



10. Die Zwölfgötter <sup>1)</sup>.

Nach den alten Bünden und Vereinen von Stämmen und Städten ist die Zahl zwölf, besonders bei Homer, in so häufigen poetischen Gebrauch gekommen, daß es nicht zu verwundern seyn würde wenn in dem Göttergefecht der Ilias der Dichter diese Form angewandt hätte. Allein er hat schwerlich daran gedacht es zu thun. Zeus schickt die Götter aus dem Olymp nach dem Kampfplatz um nach Belieben für die Troer oder die Achäer Parthei zu nehmen (20, 23. 125); der Dichter stellt aber fünf Paare als Gegner zusammen (67—74), vier Götter, darunter den Flußgott, den wir auch in Olympia und sonst mit den großen Göttern verbunden sehn, und sechs Göttinnen, drei dieser Paare im Kampf sind nachher geschildert (21, 385 ff.), und indem noch Aphrodite sich einmischet (416), erscheinen sechs Götter auf Seiten der Troer, fünf auf der andern, denen man den Zeus im Olymp zuzählen mußte um die Zwölfszahl herauszurathen. Die Theogonie faßt ihre Titanen in Zwölfszahl, Pisander die dem Herakles auferlegten, nach und nach angewachsenen Werke <sup>2)</sup>. Die Theogonie aber hat noch nicht zwölf große Götter, obgleich sie nach den Homerischen und nach den vorherrschenden Culten der Griechensämme

1) Nach dem Schol. Pind. Ol. 11, 61 τὸ δωδεκάθεον (wie πάνθεον.) Der *h. Stephansche Thesaurus* hat das Wort nur in der Bedeutung eines medicinischen Krautes, wonach es noch großsprechender lautet als etwa Tausendguldenkraut. Ähnlich ist πάνθεον und τετραδέον (primum tetradium von Rednern, Ann. Seneca ed. Bursian p. 295.)

2) Meine kleinen Schriften 1, 83.

sich in dieser Zahl leicht hätten zusammenstellen lassen, ausgenommen: es würde dieß mit ihrem ganzen Zusammenhang, dem frühesten Versuch im Systematisiren, eben so unverträglich seyn als es der ältesten Entwicklung der Ideen von Zeus und des Polytheismus bei den Griechen widerstreitet. Auch die an die Theogonie vorn angehängten Vorgesänge enthalten keine Hindeutung auf die Zwölfszahl; der erste stellt die Götter in großer Anzahl sehr gemischt zusammen (11—21.) Einem in anderer Weise als Hesiodus systematisirenden Dichter — denn die frühere, naturwüchsige Götterpoesie hielt sich von allem förmlich und dogmatisch Festgestellten, das ihre geniale Freiheit beschränkt und gestört haben würde, fern genug — mag der erste Gedanke zwölf Hauptgötter zu zählen, wodurch eigentlich die theologische Bedeutung des Zeus heruntergezogen wurde, gekommen seyn: doch muß wohl diese Ansicht auch öffentlich schon anerkannt gewesen seyn als der Hymnus auf Hermes den neugeborenen Gott als Opferschlächter zwölf gleiche Theile machen ließ (128), ohne Zweifel für die zwölf Götter, indem der Dichter den Umstand daß Hermes selbst zu diesen gehörte zu erwähnen keinen Veranlassung hatte. Daß die Sache sich wohl schon früher festgesetzt hatte, ist schon bemerkt worden<sup>3)</sup>. Daß auf Orts- und Dichtersagen, wenn sie Stiftungen und Denkmäler in ihrer frei ausschweifenden und spielenden Art auf die ihnen gerade passenden mythischen Personen zurückführen, chronologisch in der Regel keine Rücksicht zu nehmen sey, ist endlich klar genug geworden. Es sagt also nichts wenn die zwölf Götter von Deukalion, von Herakles verehrt, wenn ihnen ein Altar von Phrixos oder den Argonauten, von Agamemnon gesetzt worden seyn, wenn sie in Athen in Götterprocessen die Richter abgegeben haben sollen. Der älteste uns bekannte den zwölf

---

3) Götterlehre I, 282, wo aber S. 56 B. 2 statt nach zwölf Göttern zu schreiben ist und zwölf Götter. Ob bei Aikios fr. 75 Bergk. εἰς τῶν δωοκαιδέκων Götter gemeint seyn, steht nicht sicher.

Göttern gefetzte Altar ist der in Athen, welchen nach Thukydides (6, 54) der jüngere Pisistratus, unter Hippias dem Nachfolger des älteren, als Archon in der Agora errichtete und das Volk später durch Anbau erweiterte. Den zwölf Göttern des Solon aber weiht eine Inschrift von Salamis, aus der Nähe des Hafens eine Mauer <sup>4)</sup>, und es scheint daher daß von diesem in Athen jene Sagung ausgegangen war. In seiner Geburtsinsel konnte man von ihm wissen und es ist leicht möglich daß von diesem tiefen und ins Weite blickenden Denker, diesem erfinderischen Staatsmann, durch welchen Athen zur Hauptstadt Griechenlands und zur Schule der Welt zu werden begonnen hat, von dem auch andre der wichtigsten religiösen Bestimmungen bekannt sind, auch die religiös politische Idee, die schon vorher von Dichtern gefasste Aussonderung der Hauptgötter des Olymp unter der Formel zwölf zuerst ins Leben eingeführt worden ist, wodurch sie dann Ansehn erhielt und weithin bekannt wurde. Die Zahl entsprach auch den alten Attischen Zwölfsstädten und den Ionischen Städtebünden. Hauptsache dabei war die Feststellung der aufgenommenen Götter und diese konnten von Solon auf irgend eine Weise, etwa durch einen schon vor dem durch Thukydides bekannten geweihten Altar verkündigt werden. Der Sinn davon war daß in Athen, wo seit alter Zeit die bedeutendsten Kulte zusammengetroffen waren, alle Hellenischen Hauptgötter anerkannt seyen und dadurch Athen zu allen Hellenen, welche Götter sie auch besonders verehren möchten, Beziehung habe. Als einen Ausschuß der Hellenischen Götter stellt auch die Sage bei Hellanikos daß Deukalion, der auch den alten Tempel des Olympischen Zeus in Athen gestiftet haben sollte <sup>5)</sup>, die zwölf geweiht habe, sie dar. Pindar nennt in einem Dithyramb den Pisistratischen Altar den

---

4) C. J. n. 452, wie bei dem Hafen von Panormos Ἀθηνῶν ναῖος, Paus. 7, 22, 7. Auch in einem da gefundenen Bruchstück Nr. 451 sind die zwölf Götter des Solon genannt. 5 (Paus. 1, 13, 8.



opferduftenden Nabel der reichgeschmückten Agora: diese auch sonst wohl begründete Vermuthung Diffens wird bestätigt durch die Angabe Xenophons daß an den Dionysien die Ehre die andern Götter, deren Bilder in der Agora standen, und auch die zwölf feierten <sup>6)</sup>. Während eines Opfers suchten wenige Jahre nach dem Tode des älteren Pisistratos (Ol. 65, 1), nach Herodot (6, 108), der ihn auch anderwärts erwähnt (2, 7), an diesem Altar die Platäer Schutz, so wie nach Euripos ein zum Tode verurtheilter Redner (S. 93.) In Athen, wo man die zwölf täglich auf der Agora vor Augen hatte, wo auch in der Halle des Keramikos Euphranor sie gemalt hatte <sup>7)</sup>, waren sie natürlich in aller Munde. Kleon schwört bei ihnen bei Aristophanes (Equ. 235) und mit gleichem Nachdruck werden sie in den Vögeln genannt (95.) Aeschines sagte von Alkibiades daß er am liebsten sogar die zwölf Götter schmähte <sup>8)</sup>. Auch in Xenophons Apologie möchten sie gemeint seyn wenn Sokrates sagt daß er nur Zeus und Hera und den Göttern mit diesen geopfert habe (24.) In den Sagen richteten sie über die streitenden Athena und Poseidon, Poseidon und Halirrhothios und über Dreßes, wovon ein Platz *Ἰεῶν ἀγορά* geheißen zu haben scheint <sup>9)</sup>. Platon, nach seinem Mythos im Phädras, scheint richtig gefühlt zu haben daß Zeus eigentlich in der Reihe der zwölf Götter nicht an seiner rechten Stelle sey <sup>10)</sup>, und läßt daher, wie der Phäakenkönig zwölf Herren (*βασιλεῖς*) in seinem Rath hat, den großen Führer im Himmel auf seinem geflügelten Wagen dem Heer der Götter und Dämonen, während Hestia (die an der Kylis des Sosias in Ver-

6) Hipparch. 3, 2. 7) Paus. 1, 3, 2. 3. Schol. L. V Iliad. 1, 530. Auch die zwölf Felder vorn auf dem Pnyx der alten Pallas zu Dresden sind bedeutsam. 8) Aristid. de quatuorviris 2, 285.

9) Zenob. 4, 30. Hesych. 10) An der vierseitigen Ara des Capitols mit der Geburt des Kretischen Zeus ist wenigstens Zeus thronend in der Mitte und elf Götter stehn um ihn her, Millin Gal. mythol. pl. 5, 19, wie von Scyris gemalt war Jupiter in throno adstantibus diis.

lin, neben Poseidon sitzend, an dem Male der Götter Theil nimmt), außer der nur noch Hera und Ares genannt sind, als die zwölfte im Hause der Götter allein zurückbleibt, voranziehen (p. 246.) Dabei ist er unbekümmert darum, welchen andern Gott man nun an die Stelle des Zeus hinzunehmen möge. Hermias in den Scholien zum Phädrus (p. 134) hilft sich damit daß er den Zeus als doppelte Person nimmt, als die demiurgische Monas, τὸν ἑνα καὶ ἀγχομένον Δία, außer dem die τρεῖς Διες Zeus, Poseidon, Pluton seyen. Die doppelte Bedeutung des Zeus als Gott und als ein Gott habe ich selbst unterschieden (1, 132), und die Einheit des göttlichen Wesens stand freilich dem Philosophen vor Augen; von seinem philosophischen Standpunkt aus mußte er gern auch im Mythos den Zeus von den zwölf Göttern trennen, und der Mythos ist biegsam. Doch forderte er gewiß nicht daß sein Leser neben dem transcendentalen Zeus sich zur Ausfüllung der Zahl zwölf gerade den physisch-mythischen Zeus denken sollte. So setzt auch der Wig ohne Anstand einen dreizehnten Gott hinzu, der Komiker Aristophon den Eros, der nemlich ausgestoßen worden sey, Lucian den Momos, um zu sagen, wie viel dieser in der bössartigen Welt vermöge, Philostratos daß die Athener dem Eleos einen Altar setzten als einem dreizehnten Gott (Epist. 39). So lassen Attische Sagen die zwölf Götter richten über Götter die selbst dazu gehören. Herakles aber bei Diodor weist ehrlich bescheiden die ihm von Zeus angebotne Ehre ab, weil sonst ein andrer Gott aus den Zwölfen ausgestoßen werden müßte; ein Wort welches durch des Herakles wirkliche Aufnahme unter die zwölf an irgend einem Ort veranlaßt scheint. In den Platonischen Gesetzen dagegen sollen nach den zwölf Göttern, unter die hier Pluton beliebig gesetzt wird, zwölf Phylen und zwölf Monate mit zwölf Festen geordnet werden (8, 1 p. 828. 6 p. 771 b.) In Mythen worin die zwölf einen Rath des Zeus abgeben, kann er als Vorsitzer unter den zwölfen mitgezählt werden oder auch nicht.

Welche Götter die Athenischen, d. i. die eigentlichen, die, wie Pausanias sagt (1, 3, 3. 10, 3), sogenannten zwölf Götter waren, hätte nie bezweifelt werden sollen, sondern steht fest durch die Uebereinstimmung der hochalten, so oft abgebildeten Vorghesischen, nach dem Marmor und nach dem Styl aus Griechenland herrührenden Ara mit dem Scholiasten des Apollonius (2, 535) und mit den Zeugen in Rom, wohin sie aus Athen übergegangen waren <sup>11)</sup>. Es sind Zeus und Hera, Poseidon und Demeter (von denen das Athenische Geschlecht der Phytaliden abstammte), Apollon und Artemis, Hephästos (dessen Cult, so wie der der Hestia, in Attika hervorstechend war) und Athena, Ares und Aphrodite, Hermes und Hestia. Eine Umstellung, wie des Hephästos und des Hermes in der Paarung, oder eine Abweichung in einer einzelnen Person, wie in den archaischen, späten Reliefsen an der vierseitigen Albanischen Ara und dem Capitolinischen Puteal, welche eine Handlung innerhalb des Kreises der zwölf darstellen, bedeuten so wenig gegen die primitive Anordnung als daß in den Platonischen Gesetzen Pluton unter die zwölf eingeschwärzt wird.

Auffallend wenig haben in Griechenland die Zwölfgötter Athens Aufnahme gefunden, von wo doch viel eingebracht ist, z. B. die mystischen Culte in den Peloponnes. Von Delphi aus finden wir sie nirgends empfohlen, nirgends haben sie einen Tempel, ein Fest; keine Spur von ihnen, ausser dem angeführten zweifelhaften Wort des Alkaios, in den Bruchstücken der Lyriker, was nicht viel sagen will, noch in den Tragödien, die freilich in die alten Zeiten zurückgehn, noch bei den Stoikern, die auf das Götterwesen so viel eingingen. Olympische Götter ist die gewöhnliche Anrede und Betitelung bei den Tragikern, den Rednern, oder man faßte alle Götter zusammen <sup>12)</sup>, unter denen

11) Das Griechische Epigramm ohne Angabe der Herkunft bei Reitz Antiqu. Rom. 1, 1, u. A. ist offenbar unächt, etwa von Reitz selbst nach Ennius fabricirt.

12) Demosthenes de cor. init. Mid. §. 52 θεοὶς Ὀλυμπίοις πάντας καὶ πάντας. Menander im Kolax θεοὶς Ὀλυμ-

die zwölf freilich an der Spitze mit enthalten waren, wie unter den Olympischen, aber nicht als die zwölf. Nicht einmal in Eleusis waren sie, sondern *θεῶν ἀγορά*, nicht *δόδεκα θεῶν*, hieß ein Ort in Eleusis <sup>13)</sup>, vermuthlich der Theil der Agora wo Bildsäulen oder Altäre von Göttern standen, wie Altäre auf der zu Rynätha <sup>14)</sup> und ganz gewöhnlich Tempel, Altäre und Bildsäulen. In Megara waren die Statuen der zwölf Götter in dem alten Tempel der Artemis Soteira, die übrige von Strongylion, die elf andern, als deren stattliche *πάσδερος*, von Praxiteles <sup>15)</sup>. Zu Thelpusa in Arkadien bezeugt Pausanias ausser einem Tempel des Asklepios ein Hieron der zwölf Götter (8, 25, 3), d. h. wohl Aufstellung ihrer Statuen. Ein Altar der zwölf Götter auf dem Markt irgend einer andern Stadt als Athen kommt nicht vor. Wenn Philipp bei dem prachtvollen Hochzeitsfeste seiner Tochter einen Zug der zwölf Götter aufführen ließ, um ihnen sein eignes Bild zugefellen <sup>16)</sup>,

*πάσι πᾶσι, πάσαις*. Bei Pausanias finden wir gemeinsame Altäre aller Götter in Olympia 5, 14, 6. 15, 6, auch in der Werkstätte des Phidias 5, 15, 1, und Tempel (*ιερά*), einen „alten“ zu Marios bei den Eleutheralen 3, 22, 6, einen von Hadrian gestifteten in Athen 1, 18, 9, und andre vermuthlich auch aus späten Zeiten, in Korinth 2, 2, 7, Orneä 2, 25, 5, in Messene ein *ιεροθύσιον* worin die Statuen der Götter so viele die Hellenen annehmen 4, 32, 1 (die Priester hießen *ιεροθύται* C. J. 1297.) In Neutilion haben wir einen Priester *τῶν πάντων θεῶν* C. J. n. 3599 und in einem Decret zur Zeit Antiochos des Seleukiden *καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις* C. J. Addend. T. 2 p. 1060, in Hermupolis auf Syros *κοτὶς πρωτανεὶς καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις* unter Marc Aurel ibid. p. 1059. Der Aristoteles de mirab. c. 52 (die Stelle auch bei Schol. Aristoph. Plut. 586 und Suid. *κοτὶς σιγάρης*) nennt den *ῥαῖν* Olympias wo auch der Delbaum von Herakles gepflanzt war, *Πανθεῶν*. Schol. Pind. Ol. 8, 12. 3, 60. In Oropos bei dem Tempel des Amphiklaos war ein Altar in fünf Abtheilungen für die sämmtlichen dort verehrten Götter. Pausan. 1, 34, 6.

13) Suid. v. *καὶ ἐν θεῶν ἀγορᾷ*.

14) Paus. 8, 19, 1.

15) Paus. 1, 8, 2.

16) Diod. 16, 92.

wenn Alexander ihnen am Indus einen Altar errichtete <sup>17)</sup>, so lächelt man darüber wie die großen Könige sie von den bedrängten Athenern entlehnen. Gemalt wurden sie allerdings von Euphranor, wie schon bemerkt, von Zeuxis, Protogenes, Asklepiodoros <sup>18)</sup>. Schon früher begegnen uns allerdings in Kleinasien mehrere ihnen erbaute Altäre, besonders in Seehäfen, die durch die allgemein anerkannten nationalen Götter der ganzen Nation offen zu stehen erklären. So an der Mündung des Pontus zu Hieron, wo noch Pinbar nur ein Lemenos und einen neu gegründeten Altar des Poseidon nennt (P. 4, 204—7), nach Späteren ein Altar der zwölf als Stiftung der Argonauten <sup>19)</sup> oder des Phrixos <sup>20)</sup>; ferner auf dem Vorgebirg Lekton, wo Agamemnon der Stifter <sup>21)</sup>, zu Achäerhafen ohnweit Grynion <sup>22)</sup>, in Metropolis zwischen Ephesos und Smyrna <sup>23)</sup>. Auch in Kanthos in Lykien sind die zwölf Götter (ohne Zweifel die Griechischen) in einem Epigramm an der als Siegesdenkmal für den jüngeren Harpagos auf dem Markt errichteten Stele <sup>24)</sup>. Einzelne Erwähnungen der zwölf Götter, wie in einigen Einfällen Lucians, beweisen nicht daß sie als solche „im Glauben des Volks“ standen, sondern daß sie den Gebildeten von Athen und von Rom her und aus der Atti-

---

17) Diod. 17, 19. 18) Auch in Pompeji kommen sie in einem schlechten Wandgemälde vor, mit Umstellungen in der Reihenfolge nach Römischen Götterverhältnissen. *Annali del Instit.* 22, 206 tav. K.

19) Apollon. 2, 531. Polyb. 4, 39. 6, 43. Diod. 4, 49.

20) Schol. Apollon. l. l.

21) Strab. 13, 1 p. 605.

22) Strab. 13 p. 622.

23) Inschrift bei Arundell the seven churches of Asia 1828 n. 5, wo zwei Priester *δαδευα θεων*, ohne den Artikel, vermuthlich durch Fehler.

24) C. J. T. 3 n. 4269 p. 147 cf. p. 1122. Böckh glaubt die Zeit nicht näher bestimmen zu dürfen, geht jedoch etwas höher hinauf als Ehtersch in den Münchner Gel. Anz. 1843 R. 154, der die Griechische Inschrift bis in die Periode des Peloponnesischen Kriegs oder noch später herabsetzt und sie auch für jünger als die Eptische gegenüber hält.

schen Litteratur bekannt waren. Eher gegen das Erste als für beweist ein Entomion der zwölf Götter von einem unbekannten, späten Dichter Herakleitos<sup>25)</sup>, durch sein Alleinstehn, wenigstens nicht mehr als etwa ein Bildwerk später Nachahmung. Daß noch die Neuplatoniker über sie in ihrer Art ins Blaue dogmatisiren, geht allein den Platon, nicht entfernt den Cult an. Gegenüber diesen bestimmten Erscheinungen allen denke man sich nun daß eine Altareinigung (*κοινοβωπια*) von zwölf Hellenischen Göttern seit uralter Zeit, etwa seitdem zwölf Stämme in einer Amphiktyonie sich (nicht etwa ihre Götter austauschten, sondern) um eine Göttin vereinigten, bestanden hätte, welchen Einfluß dieß auf alle diese Stämme oder doch im Allgemeinen auf die Beschaffenheit des gesammten Religionswesens der Griechen hätte haben, wie viele in diesem Verhältniß der zwölf Götter und einzelner Paare gegründete aus ihm zu erklärende Dichtungen, Anspielungen und Anordnungen hätte bewirken müssen<sup>26)</sup>.

Am wichtigsten ist die Einführung der Zwölfgötter aus Athen nach Rom, wodurch am meisten sie weltbekannt geworden sind. Auch da standen sie und zwar in vergoldeten Bildsäulen am Forum<sup>27)</sup>. Für die Römer war es zur Verpflanzung Griechischer Culte nach Rom eine große und bequeme Sache zwölf Griechische verbundene Götter auf einmal zusammen aufzunehmen. Nach Dionysius wurden nach der Mitte des dritten Jahrhundert der Stadt in einer Procession in Griechischer Ausrüstung aufgeführt Zeus und Hera, Athena und Poseidon und die andern welche die Hellenen unter die zwölf Götter zählen, so wie die älteren von welchen die zwölf ab-

25) Diogen. 9, 17. 26) Proel. Theol. Plat. 6, 21. 22, in Alcib. I p. 68 ed. Creuz. Sallust. de diis et mundo 6, besonders Hermias ad Phaedr. p. 133—35 ed. Ast. 27) Varr. de r. r.

1, 1; denn daß hier an die Etrurischen zwölf Götter zu denken sey, ist mir unglaublich, von denen vielmehr nur der Name *consentes* hier beibehalten wird.

stammen (7, 72), und Livius nennt paarweise sämtliche Namen nach sechs Ruhbetten eines Lectisternium nach Befragung der Sibyllinischen Bücher in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts, Jupiter und Juno, Neptun und Minerva, Mars und Venus, Apollo und Diana, Vulcan und Vesta, Mercurius und Ceres (22, 10.) Dieselben nennen Ennius, der die sechs Göttinnen und die sechs Götter in zwei Hexametern zusammenfaßt, und Manilius, der mit ihnen die zwölf Thierzeichen verbindet (2, 439—447), wie die von Visconti in den Marmi Gabini herausgegebene Rundplatte und das Farnesische Calendarium die Monate. Es versteht sie auch Plautus im Epidicus: si undecim deos praeter sese adducat Iuppiter, und Ovid: his sex coelestes, medio Jove, sedibus altis Augusta gravitate sedent (Metam. 6, 72.)

Jede Stadt, jede Volksgemeinde konnte leicht darauf fallen ihre Götter unter einer Zahl zusammenzufassen. In Pythia kommen vor, in dem Mythos der als veraltet in der Ilias angeführt wird, Thetis, Here, Poseidon, Pallas Athene (1, 397), dazu Hermes (da das Land schaafreich war) und Artemis (16, 181—83), und der Spercheios; aber von keiner Zahl (die hiernach sieben seyn würde) hören wir. Als die Delphischen Landesgötter ruft die Pythia in den Eumeniden des Aeschylus an Ge, Themis, Phöbe, Phöbos Apollon, Pallas, die Korymbischen Nymphen, Dionysos, den Fluß Pleistos, Poseidon und Zeus den höchsten Vollbringer (1—28.) In desselben Schutz stehenden haben die Götter von Argos Zeus, Helios, Apollon, Poseidon und Hermes einen gemeinschaftlichen Altar<sup>28</sup>). In den Sieben gegen Theben betet der Chor zu den Burggöttern, alten Holzbildern (194), den Stadtgöttern (πολισοῦχοι, πολιται 104. 236), die er eine Syntelle und eine Panegyris von Göttern nennt (234. 202), zu Zeus, Pallas und Posei-

28) 192—209, κοροσσωμίαν. An Hera, bei welcher Io Priesterin gewesen (277), konnten ihre Abkömmlinge sich nicht wenden.

den, Ares, Apyris, Apollon und Artemis, Hera und Onka (120—130)<sup>29)</sup>. Auf neun soll Theseus die Götter von Athen gesetzt haben<sup>30)</sup>. Ein Römer im zweiten Jahrhundert n. Chr. stiftete auf dem Isthmus unter andern die Altäre der vaterlichen Götter mit Mauerumfang und Vorhalle<sup>31)</sup>. E. Curtius erkennt in Pellene „die merkwürdige Spur einer alten Eintheilung des Stadtgebiets nach Götterculten, wie sich Aehnliches in Tegea und in Athen finde“<sup>32)</sup>. In Athen stellte Phidias vorn im Friesse des Parthenon zwölf Attische Götter zusammen, Zeus und Hera; mit der Tochter Hebe, Demeter und Triptolemos, Kastor und Polydeukes (die Anakes), Hephästos und Aphrodite (Urania), Poseidon und Apollon, Athena und Gaea mit dem Knaben Erichthonios<sup>33)</sup>. Deutlicher könnte man den Unterschied der örtlichen Göttervereine von dem nationalen der zwölf Götter an dem Altar der Agora nicht gewahr werden. Daß dieselbe Zahl dem Phidias gefiel, ist nicht zu verwundern. Den Künstlern und Dichtern wird überhaupt in solchen Zusammenstellungen einige Freiheit gestattet gewesen seyn. In ähnlicher Weise wie Phidias haben, wie wir gleich sehn werden, die Priester in Olympia, zu einer Anzahl der fast allgemein verehrten Götter einige dem Ort eigenthümliche

29) D. Müller Cumen. S. 39 will Ἰ πόλις Ἁρα von den übrigen trennen, damit die Zahl der Götter mit der der Thore, die übrigens nach ihnen nicht benannt waren, übereinstimme, was nicht angeht. Wenn Onka, deren Tempel nicht auf der Burg lag, mitgezählt wird, sind es neun. Die Ahtzahl wird bestätigt durch die schöne Vase mit dem Drachensieg des Radmos, wo nur einige der acht Götter mit andern vertauscht sind: dieß wurde nach der Beschreibung im Römischen Bulletin 1841 p. 180 s. schon von Andern bemerkt. 30) Athan. c. gentes 1.

31) C. J. n. 1104. 32) Peloponn. 1, 483. 33) Diese Deutung der Götter als der Attischen ist begründet in Gerhard's Archäol. Zeitung 1852 N. 44 und 1854 N. 71. Die beste Abbildung ist in den Mon. d. Inst. archeol. 5, 26. 27, eine gute auch in Overbecks Gesch. der Griech. Plastik 1, 265. Besondere Beziehungen auf die Panathenäen liegen in dem Verein gewiß nicht.



zu einer Zwölfszahl vereinigt. Aehnlich stellt auch Varro im Eingang seiner Landwirthschaft den zwölf in Rom anerkannten Griechischen Göttern eine Zwölfszahl von Göttern des Landmanns zur Seite, die er selbst, wie mir sogleich auffiel und wie sich auch Gesner gedacht hat, auswählt: Jupiter und Tellus, Sol und Luna, Ceres und Liber, Robigus und Flora, Minerva und Venus (wegen des Delbaums und der Gärten), Lympha und Bonus Eventus.

Pindar sagt daß Herakles den Alpheiös mit den zwölf Göttern ehrte und dem Hügel des Kronos den Namen gab (Ol. 11, 48), aber er nennt auch in einer andern Ode sechs Doppelaltäre (Ol. 5, 5), auf die wir ohne Anstand jene Zwölfszahl beziehen dürfen. Herodoros in den Scholien lehrt uns nun diese Doppelaltäre kennen als die des Zeus und Poseidon, der Hera und Athene, des Hermes und Apollon, des Dionysos und der Chariten, der Artemis und des Alpheiös, des Kronos und der Rhea. Vier dieser Altäre und derselben Paare sah auch noch Pausanias unter der Menge von Altären in der Altis, den des Kronos und der Rhea (wie Mehrere übereinstimmend die ausgefallenen Namen gewiß mit Recht ergänzen), des Alpheiös und der Artemis, des Apollon und Hermes, des Dionysos und der Chariten (5, 14, 5. 6) <sup>34)</sup>, weit von einander getrennt, wobei zu bemerken daß er, wie er sagt, nicht der Folge der Aufstellung, sondern der der Opferzeiten nachging. Aber auch wenn diese Altäre, wie zu vermuthen, bei einander standen, aber doch zu verschiednen Zeiten ihre Opfer empfingen, ist klar daß sie zwölf gerade in Olympia verehrte Götter, brüderliche zwölf Götter von Olympia, als welche Kronos und Rhea und Alpheiös, auch Dionysos und die Chariten sogleich auffallen, nicht die als zwölf vereinigten Obergötter, die

---

34) Ein Altar des Kronos und des Helios ist im Etym. M. p. 426, 28 genannt. Die Götter die durch einen Altar verbunden waren, hießen *σὺμβωμοι*, auch *ὁμοβώμοι*, Hesych.

nationalen Götter der Griechen waren. So schreibt denn auch Herodotos, mit Recht ἰδρύσασθαι δώδεκα θεῶν (nicht τῶν) ἀγάλματα, συμβάμους δὲ αὐτῶν ποιῆσαι ἕξ βωμῶν κατασκευάσαντα, und auch Apollodor θεῶν δώδεκα βωμῶν ἕξ ἰδόμεναι (2, 7, 2.) Die Pisäerischen in frommer Fabeli besonders starken Priester aber benutzten, wie es scheint, ihre sechs Doppelaltäre großer Götter um ihrem Heiligthum und ihrem Herakles auch die Ehre zuerst zwölf Götter verehrt zu haben anzueignen, wenn sie nicht gar sagten die zwölf Götter, was darum ungewiß bleibt weil in der ersten Stelle Pindar den Artikel dichterisch auslassen konnte.

Daß Gerhard in den zwölf Göttern, auf die man vorher kaum Rücksicht genommen hatte, einen Fundamentalsatz der Griechischen Mythologie erblickt, widerstreitet meiner Ansicht von dem Charakter ihrer Entwicklung. In seiner Abhandlung über sie in den Schriften der Berliner Akademie 1842 behauptete er, daß jede einzelne Gottheit erst aus ihrem Verhältniß zur Zwölfzahl verständlich werde, indem er von einer zwölfzähligen Götterfamilie als einem Hellenischen Göttersystem spricht. Er sagt: „dem Bemühen die Einheit der schaffenden Natur durch wenige in einander greifende Götterkräfte auszubrüden war das Bedürfniß gewichen die Götter verschiedener Volksstämme gleichmäßig vertheilt zur gemeinsamen Anerkennung zu bringen,“ und „dem lose verbundenen Verein Hellenischer Stammgottheiten verschiedenen Ursprungs habe die heilige Zwölfzahl zur nothdürftigen Einheit verholffen.“ Als Grund bei der Zusammenstellung der bedeutendsten Götter unter der schicklichen dargebotenen Zahl kann ich nur ihre Hellenische Gemeinsamkeit vorausssetzen, so wenig die Idee ihrer inneren Einheit als die einzelnen Naturgötter Bezug auf die Einheit hatten. Dabei ergab es sich von selbst daß die mehrentheils an den meisten Hauptorten des Landes, viele je vorzugsweise verehrten Götter, eben so wie die für sich entstandnen, aus der Einheit herausgetretenen Naturgötter, ein gewisses Ganzes der göttlichen

Mächte ausmachten. Gerhard suchte seine heilige Zahl schon in der Ilias und der Theogonie und in Bildwerken mitten in der Menge von Göttern, unter denen die zwölf herauszufinden seyen; er setzt sie etwas später in einer Abhandlung über Thebanische Göttersysteme auch aus acht und aus vier Göttern zusammen<sup>35)</sup>, und lehrt noch in seiner Mythologie, daß eine Darstellung des Götterstaats bei aller Manigfaltigkeit der Göttervereine auf jene Götterzwölfszahl zurückföhre, als auf den gangbarsten Ausdruck des Götterlebens und auf die dem Griechischen Bürger geläufigste, allerverständlichste Andachtsform u. s. w. (S. 186.) Schon Schwend erinnerte daß „mythologisch in dem Wesen der Götter selbst kein Grund zu einer solchen Sonderung war, wie sie auch wirklich keinen Einfluß auf irgend einen Göttercult gehabt und keine wesentliche Bedeutung erlangt habe“<sup>36)</sup>. Viel hat berichtet Chr. Petersen in einer mit großem gelehrten Fleiß geföhrtcn Untersuchung über das Zwölfgöttersystem, Hamburg 1853<sup>37)</sup>. Doch erscheint auch nach ihm die Sache beträchtlich anders als sie oben dargestellt ist<sup>38)</sup>, und tritt die heutige Neigung auf jede Gefahr hin

35) Rhein. Mus. 2, 612.

36) Griech. Mythol. 1843 S. 7.

37) Vorangegangen war auch ein Vortrag in der neunten Philologenversammlung, zu Jena 1846 S. 48—56 von Preller, worin bemerkt ist daß die Zahl zwölf keineswegs die Hauptsache, sondern nur die äußerliche Einrahmung, der numerische Abschluß sey, der typische Ausdruck des Olympischen Götterraths, an welchen freilich nicht gerade zu denken brauchte wer die Hauptpersonen des Olymps unter der geläufigen, durch deren Walten im Olymp und auf Erden nahegelegten Zahl sammensetzte. Ein Programm von Lobeck auf zwei Seiten 1829 betrifft nur die unter diese Zahl fallenden Götter und de dodecatheo P. 2 1830 den Uranos und Kronos.

38) J. B. nennt er S. 4 das Zwölfgöttersystem ein kanonisches von Pella bis Alexandria, von Syrien bis Etrurien, d. i. nur von der zufälligen Procession des Königs Philipp bis zu dem Epigramm in Xanthos: die Etrurischen Zwölfgötter sind zu unterscheiden. Nach S. 9 wurden „in allen Beziehungen des Lebens und der Religion zu allen Zeiten die zwölf Götter vor den übrigen und namentlich selbst den Olympiern

große neue Dinge im Griechischen Cultus zu entdecken stark hervor. Uebrigens hält auch Preller in seiner Griechischen Mythologie dafür daß die Gruppe der zwölf Götter durch ganz Griechenland verbreitet gewesen sey (1, 74.)

Die Verschiedenheit der Griechischen Zusammenstellung, wie ich lieber als System sagen möchte (was eher von den Hesiodischen zwölf Titanen zu gebrauchen ist) von den zwölf Göttern anderer Völker, ist klar genug. Die Aegypter rühmten sich gegen Herodot, da sie die zwölf Monate gefunden (nach diesen oder mit Bezug auf die Jahreseinteilung), zwölf Götternamen aufgebracht zu haben, welche die Hellenen von ihnen gelernt hätten (2, 4.) Auch nach den Brahmana und Upanishad regierten zwölf Abitsja die zwölf Monate oder den Sonnenlauf<sup>39)</sup>. Auf die Monate gehn auch die zwölf Asen der jüngeren Edda in Asgard, auf dem Idäischen Feld in der Mitte der Stadt<sup>40)</sup>; auf dieselben beziehen die Platonischen Gesetze und einige nachalexandrinische Monumente die Griechischen Zwölfgötter. Unsicher ist was von Zwölfgöttern der Etrurier und anderer Italischer Völker zu halten sey<sup>41)</sup>.

---

ausgezeichnet und bildeten innerhalb derselben ein bestimmt geschlossenes Ganze.“ S. 12, was eben so wenig historischen Grund hat. „Den Mittelpunkt des Marktes nahmen die zwölf als die höchsten Götter, die den Mittelpunkt der Götterwelt bildeten, ein.“ (Wo außer Athen? Man prüfe die Gründe S. 13 und S. 14. Nach S. 34 soll Pausanias in Athen nur den Altar des Mitseids, nicht den der zwölf Götter nennen, wahrscheinlich weil ein solcher sich überall fand oder gewöhnlich war.) S. 24 sollen die ältesten Syriker das Vorhandenseyn des Zwölfgöttersystems annehmen lassen weil sie Herakles und Dionysos als ihnen gleich gestellte Götter kennen u. d. gl. mehr.

39) Burnouf Comment. sur le Jaçna p. 341 a.

40) Schwend Mythol. der Germanen S. 23. 95. Nyerups Wörterb. der Standin. Mythol. S. 45. N. M. Petersen Nordiskt Mythologi S. 43.

41) Ueber die Etrurischen spricht äußerst verworren Arnobius 3, 40. Nachdem er gesagt hat, Varro erkläre die Penaten als die qui sunt introrsus atque in intimis penetralibus coeli deos, nec eorum numerum nec nomina sciri, setzt er, der hier

## 11. Zeus der Allerhöchste (1, 129—214.)

Wenn man betrachtet zu welchem Glanz und Ansehn sich in mehreren Hauptorten einzelne Götter erhoben haben, Athena, Apollon, Hera, Demeter, Poseidon, zu welcher Blüthe die ganze polytheistische Mythologie, so kann man nicht umhin zu be-

die großen Widersprüche und die Verwirrung in der Deutung der Götter zeigen will, wahrscheinlich das Folgende, freilich sehr irrigerweise, selbst hinzu, das nur durch *nominibus ignotis* mit Barro's Erklärung der Penaten übereinstimmt, sonst mit ihr in mehr als einem Widerspruch steht: *Hos Consentes et Complices Etrusci ajunt et nominant, quod una oriantur et occidunt una: sex mares et totidem foeminas nominibus ignotis et memoracionis* (so lasen mit Urfinus auch Böttiger *Kunstmythologie* 2, 53 und Schelling *Samothr. Götter* S. 115 statt *miserationis*) *parcissimae: sed eos summi Jovis consiliarios ac principes existimari*. Daß die Consentes (in *consilio consentientes*) die superiores et involuti seyen, sehn wir auch aus Seneca *Qu. nat.* 2, 41, Festus v. *manubiae* und Martianus Capella bei Müller *Etr.* 2, 81. Demnach sind die Etrurischen zwölf Consentes nicht die Griechischen Zwölfgötter, wie namentlich B. Wibes zu August. *C. D.* 4, 23 annimmt. Die Etrurier hatten bekanntlich auch Zwölfsstädte. Chr. Petersen versprach in den Verhandl. der 13. Philologenversammlung 1853 S. 38 zu erweisen daß die *dii consentes* von den Römern aus der Etruskischen Religion entlehnt seyen, früher, wenn (anders) die Identität der Consentes und des Griechischen Zwölfgöttersystems erwiesen sey, als sie es nach Beifung der Sibyllinischen Bücher erhielten. Mir scheint nur der Name Consentes von den Etruriern angenommen, indem man das Bild eines Götterraths (*consilium Jovis* wie Poraz sagt) auch gern von den Griechischen Zwölfgöttern gebrauchte. Schwend blieb im Zweifel *Mythol. der Römer* S. 467 f. vgl. S. II. Die Erklärung bei Arnobius: *quod una oriantur et occidunt una*, scheint auf die Monate zu deuten, deren Reihe in jedem Jahr neu aufgeht und wieder untergeht. Wenn, wie Th. Mommsen die unteritalischen Dialekte S. 141 bemerkt, von den zwölf Göttern auch Spur ist bei den Sabinern, Ostern, Mamertinern, so waren dieß sicher die Griechischen. Die Mehrzahl der zwölf Götter war ohnehin von Anbeginn an im Allgemeinen dem Wesentlichen nach ähnlich unter allen Krischen Völkern vorhanden und die Italischen mußten daher um so eher verwandte Formen von den Griechen annehmen.

wundern, wie sehr neben den zunehmend verherrlichten Söhnen und Töchtern des Zeus und neben andern Gottheiten er selbst, der Vater der Götter, sich im Bewußtseyn der Nation in Kraft behauptet hat. In dem Umfang wie sich dieß überall bemerken läßt, erkennt man die Nachwirkung der früheren einfachen Gottesverehrung bei andauerndem tiefreligiösem Geiste. Wenn nach der Natur unabhängiger Kleinstaaten die örtliche Hauptgotttheit, die des größten Tempels und Festes, leicht vorzugsweise der Gott, die Göttin wurde, so war doch im Cult und im Mythos dafür gesorgt daß deren Bezug zu Zeus nicht außer Acht gelassen und die Einheit nicht vergessen werden konnte, in die alle Sondernverehrung zurücklief. Getheilt unter die einzelnen Götter waren doch alle nicht ganz Gedankenlose einig und eins in dem Begriff der göttlichen Weltregierung eines Herrn und Oberhauptes, von welchem Alles abhängt, alles Recht ausgeht. Unter den in das Land ausgetheilten Göttern erscheint Zeus nicht viel anders als in ihrer Olympischen Gesellschaft bei Homer. Sieht man auf das Ganze so ist der herrschende Gedanke des Alterthums ausgedrückt wenn Horaz in hochklingendem Vers von dem „Vater“ (omniparens des Aeniæus) singt, der Meer und Länder und die Welt in ihren gesetzlichen Wechseln erhält, von dem nichts Größeres als er selbst erzeugt wird, dem nichts Aehnliches oder Zweites lebt, wenn auch nach ihm die nächsten Würden Pallas einnimmt. Die Mehrheit selbst der Personen, der großen und der kleineren aus Zeus hervorgegangnen oder ihm unterworfenen Wesen konnte dazu beitragen daß er in der herrschenden Vorstellung als Gott von den Göttern unterschieden, unter *Zeos* verstanden wurde, und wenn man dafür *Zeoi* sagte, so war diese Rücksicht auf den polytheistischen Cult kein Protest gegen den durchgedrungenen Begriff des göttlichen Wesens <sup>1)</sup>.

---

1) D. Müller Cumeniden S. 189: „Auch dem Aeschylus ist, wie allen tiefer fühlenden Griechen von der ältesten Zeit her, Zeus allein der eigentliche Gott im höchsten Sinn des Wortes.“

Das Gewicht und die Verbreitung der Idee des höchsten Gottes unter den Griechischen Völkern darf nach der Natur ihres Göttersystems und der vielen Kleinstaaten nicht nach der Zahl der Tempel und Feste des Zeus abgeschätzt werden. Doch waren deren sehr bedeutende und nicht wenige. Olympia, wo Zeus gleichsam alle Griechen vereinigte und als Schutzherr ihres Bundes über ihnen waltete, hat eine große Geschichte: auch die Nemeen waren ein Nationalfest; ein Nemeion auch in Lokris erwähnt Thukydides (3, 96.) Besonders ist in Attika der alte Zeus in höchsten Ehren geblieben. E. Curtius in seiner Griechischen Geschichte leitet es mit Recht von der im Besitz des Landes ungestört durch fremde Völkermassen verbliebenen Pelasgischen Bevölkerung her daß die ältesten Landesfeste, welche ihm in den offenen Ortschaften der Landschaft gefeiert wurden, für alle Zeit die heiligsten Feste geblieben sind (1, 243.) Er war der Polieus, die Dipolia sein Fest genannt ehe noch Athena den hohen Namen der Polias erhielt. Von Pisistratus und seinen Söhnen ward die Erneuerung des auf Deukalion in der Parischen Chronik und bei Pausanias (1, 18, 8) zurückgeführten Olympieion (auch das Fest hieß die Olympieien) in den größten, nur selten vorkommenden Verhältnissen begonnen, von Hadrian vollendet und noch ergreift sein Unterbau und der Ueberrest seines Säulenbaus den Betrachter nicht wenig. Auch Alragas unternahm ein solches übergroßes Olympieion, das bei der Einnahme der Stadt durch die Karthager (Bl. 93, 3) noch unvollendet war. Zeus Ithomatas in Messene hatte berühmte musische und gymnische Agonen. Sparta, wo von Lykurg her Zeus und Athena gewesen seyn sollen, weihte vor dem Ausbruch des zweiten Messenischen Krieges dem Zeus ein zwölf Fuß hohes Standbild<sup>2)</sup>. An den meisten größeren Orten fehlte ein Tempel des Zeus nicht, unter verschiedenen Beinamen<sup>3)</sup>.

2) Paus. 5, 24, 1.

3) In Argos hieß er Larissaios Strab. 8 p. 370, so auch in Tralles, das sich für eine Gründung von Argos hielt,

Von den alten Namen des Zeus behauptete sich besonders der des Höchsten. Allein aus Pausanias ist anzuführen daß in Athen der Altar des Ἰπτατος vor dem Erechtheion war, auf dem nichts Lebendiges geopfert wurde von Ketrops her (1, 26, 5. 8, 2, 1), daß in Böotien dessen Tempel und Bildsäule auf dem Berg Olyfias waren, der daher Hypatos hieß (9, 19, 3) <sup>1)</sup>, in Sparta ein Erzbild das für das älteste galt (8, 14, 5. 3, 17, 6), unter der Form Ὑψιματος der Tempel in Theben nach dem eins der Thore hieß (9, 8, 3), in Korinth ein Erzbild im Freien (2, 2, 7), zwei Altäre nach einander in Olympia (5, 15, 4), wo ihm auch geopfert wurde als dem Bligenden, dem Reinigenden, als Herkeios, Chthonios und Möragetes. Auch in Inschriften ist er nicht selten <sup>2)</sup>, und nicht bei Dichtern <sup>3)</sup>. Zeus dem Größten, *ὡς μεγίστου καὶ περὶ ἀννοβόλου* ist werden Agonen geweiht in alter Schrift in Tegea <sup>4)</sup>, Tempel und Altar desselben nennt eine Inschrift von Akraphnion <sup>5)</sup>. Eine Lesbische *Ἰδος μεγίστου* haben schon Gruter und Pococke. Bei

Strab. 14 p. 649, wenn der Beiname nicht von Barissa Kremaße herrührte 9 p. 440. Justin nennt 24, 2 sanctissimum Jovis templum veterrimae Macedonum religionis templum, den des Bottiatischen Zeus Nikephoros in Pella, wie ihn auch die Epirotische Dynastie verehrte, Eckh. 2, 100. 169, und Pergamon durch einen Tempel Strab. p. 624. In Salatten zu Tavium nennt Strabon einen ehernen Koloß und ein Temenos mit Aßl 12, 567, in Kappadokien ein an Hierobulen, Sand und Einkünften ungeheuer reiches Heiligthum 12 p. 537, zu Oidos in Asien einen von Aias gestifteten Tempel 14 p. 672. Zwei ihrer Goldgewänder beraubte Statuen führt Clemens an Protr. 4, 52 p. 15. Im Phrygischen Apami wird ein dem Zeus von Alters her heiliges Stück Sand (χαίρα) bekannt durch C. J. n. 3825. Im Thessalisch Achäischen Alos ein Hieron des Zeus u. s. w.

4) Strabon 9 p. 412, wo nicht Ἰπτατον, sondern Ἰπτατος ὄρος zu verstehen ist. Pindar in einem Bruchstück *ἐπὶ ἑρμῆτος θεῶν ἄντ' πλέον τ' ἰλαχάιν*.

5) Eine längere in der Palmyrenischen Büste bei Bidua Inscr. antiquae tab. 23, 1 *Ἰδος ἐψίστου καὶ ἐπηχόου*, in Korthyra *Ἰδος ἐψίστου* in Montfaucons Iter Ital.

6) Theocr.

26, 33.

7) C. J. 1513.

8) C. J. 1625.



etwas Großem rief man aus nach Kallimachos: *Zeῦ φίλε πῶτο μέγα*, und vielleicht *ὦ μέγαλε Zeῦ*. Den Gott welchen die Bulier in Phokis am meisten verehrten und den sie Megistos nannten, versteht Pausanias als Zeus (10, 37, 3), so wie er sich einen Tempel des guten Gottes bei Megalopolis als Zeus dem Höchsten geweiht denkt (8, 36, 3.) Von Euripides wird Zeus *ὁ λῦσις* genannt<sup>9)</sup>. Als König *Βασιλεὺς*, wie die Homerische Thebais ihn nennt, Alkaios und ein Arkadisches Epigramm<sup>10)</sup>, ward er verehrt in Lebadea<sup>11)</sup>, in Poros nach Inschriften, in Athen<sup>12)</sup>, von Xenophon nach Vorschrift des Orakels<sup>13)</sup>, daher der Ausruf *ὦ Zeῦ βασιλεῦ* bei Aristophanes und bei Aeschylus, der ihn auch *ἀναξ ἀνάντων* anruft (*μακάρων μακάτατος καὶ τελῶν τελευτότατον κράτος, ὄλβιε Zeῦ*.) In Argos war Zeus *Σθένιος*, der Gewaltige, wie *ἔρισθενής* bei Hesiodus, *μεγασθενής* bei Pindar, *παγκρατής Zeῦς*<sup>14)</sup>. Der Führer *Ἀγῆτωρ* ward er in Sparta genannt<sup>15)</sup>, wie Terpander singt *Zeῦ πάντων ἀρχά, πάντων ἀγῆτωρ*, bei den Ägyptern *ἀγόρ, ἀγός, ἀρχος*<sup>16)</sup>, *ἀρχαγός καὶ γεννῆτωρ* bei Timaios über die Weltseele, *ἡγεμῶν* bei

9) Phrix. fr. 9. Optimus Maximus.

10) Paus. 4, 22, 4.

11) Paus. 9, 39, 4.

12) Poll. 8, 122.

13) Anab. 1,

6, 14, 3, 1, 9, 7, 6, 32.

14) In Erbyen sagte man, der Fels des Theseus habe vorher Altar des Zeus Sthenios geheissen, Paus. 2, 32, 7, 34, 6, das will sagen, er sey ein gewaltiger Fels. Wenn nun Hesychius angiebt, *Σθένια* sey ein gewisser Agon in Argos gewesen, so ist nicht anzunehmen daß Zeus, dem so viele Agonen geweiht waren, hier als Gott der körperlichen Stärke geehrt worden sey. Wohl aber mag der Name des Gottes Anlaß gegeben haben zu einer Kampfsart die vorzugsweise Stärke erforderte, wie von den Namen so Vieles ausgieng und abhieng. Nach Plutarch de mus. p. 1140 c bestand der Agon Sthenia im Ringen und war vom Kulos begleitet: man sagte, er sey Anfangs auf Danaos eingesetzt und nachher dem Zeus Sthenios gewidmet worden, was wegen der Kraftprobe, die er darbot, geschehn seyn kann, so daß immer *Σθένιος* als Name des Zeus voraussetzen bleibt, wie auch Pallas *Σθενιάς* hieß.

15) Xen. de rep. Lac. 13, 2 Hesych. *ἀγῆτωρ*.

16) Hesych.

Philolaos. Dichter gefielen sich um den höchsten Begriff immer neu anzudeuten, Namen von Sterblichen auf Zeus übertragen, wie Sappho ihn Hektor, den rechten Halter, Simonides Aristarchos, den besten Regenten, Andre ihn Agamemnon, Erzwalter nannten, unter welchem Namen er in Sparta einen Altar gehabt haben soll<sup>17)</sup>. Als Τέλειος, Vollbringer, τελειόφορος, παντελής, hatte Zeus einen Altar in Tegea<sup>18)</sup>, da in ihm alle Entscheidung und Vollenbung liegt<sup>19)</sup>, und der dritte Krater war diesem und dem Zeus Soter geweiht<sup>20)</sup>. Der Betende richtet sich an ihn: Ζεῦ Ζεῦ τέλειε πᾶς ἐμὸς εὐχὰς τέλειε<sup>21)</sup>. Andre Götter, die Götter überhaupt sind natürlich auch τέλειοι. Als Gemal der Hera Teleia hat Zeus Τέλειος eine andre besondere Bedeutung. Zeus Geber, Ζωτήρ, ist genannt in einer der Inschriften von Termessos<sup>22)</sup>, und dasselbe bedeutet Ἐπιδάμνης, der in Mantinea sein Hieron neben dem des Zeus Soter hatte<sup>23)</sup>. Er ist bei Aeschylus der haltende, νεμόμενος, Bösen und Geseglichen zutheilend (νέμων, Pindar sagt τὰ καὶ τὰ νέμει), sein Wagebalken reicht über Alles (ein Bild das auch Theognis gebraucht), er ist in den Sternen und hält die Erde (γαιήοχος.) Den Namen Ζωτήρ: Erhalter, Schützer, Retter führt Zeus noch häu-

17) Clem. Protr. 2, 38 p. 11 Sylb. Eustath. Jl. 2, 25 p. 168. Metrodor nannte daher Agamemnon den Ätther Hesych. 18) Paus.

8, 48, 4. 19) Simon. Amorg. Ὡ παῖ τέλος μὲν Ζεὺς ἔχει βαρύντοπος Πάντων ὅς' ἐστί, καὶ τίθει ὅπῃ θέλει, Aesch. Suppl. 608 Ζεὺς δὲ κράνεν τέλος, 701 τί δ' ἄνευ σέθεν θνατοῖσι τέλειόν ἐσται; Eurip. fr. inc. 240 καὶ τέλος αὐτὸς ἔχει, andre Stellen im Rhein. Mus. 1836 3, 375. 20) Phot. τρίτος. 21) Aesch. Ag. 940. So

Pind. Ol. 13, 115. P. 1, 67. 22) Ann. d. Inst. archeol. 24, 177.

23) Paus. 8, 9, 1. Auch Hypnos wird sehr schön Ἐπιδάμνης genannt Paus. 2, 20, 2, in Sparta ein Dämon zur Abwehr des μήνιμα von dem im Tempel nicht verschonten König Pausanias Paus. 3, 17, 8, und Göttern die so geheissen wurden, und dem Asklepios stiftete ein Römischer Senator zur Zeit des Pausanias Capellen 2, 27, 7.

figer als so viele andre Götter; in Kamarina nach Pindar (OL 5, 17), in Agrigent nach der Münze mit  $\Delta\text{ΙΟΣ ΖΩΤΗΡΟΣ}$ , in Athen wo ihm am letzten Jahrestag geopfert wurde,  $\Delta\text{ΙΩΣ-}\eta\eta\rho\iota\alpha$  <sup>24)</sup>. Ein Hieron des Zeus Soter und der Athena Soteira war auf der Akropolis, Hafen und Tempel des Soter im Piräeus <sup>25)</sup>, und der dritte Krater  $\sigma\omega\tau\eta\rho\ \tau\epsilon\lambda\omega\varsigma$ , ist bekannt genug aus Aeschylus, Sophokles, Platon <sup>26)</sup>. Xenophon gab die Schlachtparole Soter und Nike <sup>27)</sup>. In Aktraphia wurde Zeus Soter mit einem musischen Agon geehrt <sup>28)</sup>; Pausanias nennt ein Hieron von ihm in Argos, Trözen, Epidaurus vor dem Hafen, in Mantinea, Megalopolis, in Messene eine Statue auf der Agora, in Elis einen Altar <sup>29)</sup>. In Theoplia war er  $\Sigma\alpha\omega\tau\eta\varsigma$ , nach Pausanias (9, 26, 5), von dem Gebet z. B.  $\chi\alpha\iota\rho\epsilon\ \text{Ζεῦ βασιλεῦ καὶ σάον Ἀκραθιαν}$  <sup>30)</sup>, in Magnesia  $\Sigma\omega\sigma\tau\iota\kappa\omicron\lambda\iota\varsigma$  <sup>31)</sup>. Als  $\Upsilon\pi\epsilon\rho\delta\acute{\epsilon}\xi\iota\omicron\varsigma$  ward er in Lesbos verehrt mit Athena Hyperberia <sup>32)</sup>, sonst auch  $\eta\pi\epsilon\rho\chi\epsilon\iota\rho\iota\omicron\varsigma$ , wie er in der Ilias seine Hand über Ilion hält (9, 687.) Er allein hat Heilmittel für Alles, wie Simonides sagt, nicht bloß für die Krankheit, wovon er vielleicht in Rhodos  $\Pi\acute{\alpha}\alpha\eta$  genannt ward <sup>33)</sup>, wie in Athen auf der sogenannten Pnyx die Leidenden den  $\delta\eta\mu\omicron\tau\omicron\varsigma$  anriefen. Er heißt der Gott aller Tage,  $\pi\alpha\upsilon\eta\eta\mu\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota\omicron\varsigma$ ,

24) Lys. π. τῆς δοκιμασ. p. 709 R. cf. T. Hemsterh. ad Arist. Plut. 1176 p. 460. C. J. n. 157, 25.

25) Lycurg. c. Leocr. p. 111. Strab. 9 p. 396. 26) Viele Stellen bei Schol. Pind. J. 5, 10. Blomf. ad Agam. 237, Heindorf ad Plat. Charm. p. 93.

27) Anab. 1, 8, 11. 6, 5, 15. 28) C. J. n. 1587. 29) 2, 20, 5. 31, 14. 3, 23, 6. 8, 9, 1. 30, 5. 4, 31, 5. 5, 5, 1. Ueber Zeus Soter D. Müller Eumen. S. 186—189. 30) Strab. 14 p. 648.

31) Paus. 4, 22, 4. 32) Steph. Byz.  $\Upsilon\pi\epsilon\rho\delta\acute{\epsilon}\xi\iota\omicron\nu$ . Noch naiver ist es daß in christlichen alten Gemälden und noch in dem berühmten von Hans Holbein in Dresden Maria eine knieende Familie, Eltern und Kinder, unter den Schutz ihres Mantels nimmt, wie die Henne die Küchlein unter ihren Flügeln. 33) Hesych. Auch  $\text{Ἰεραστήριος}$  Hesych. Rhodische Münzen stellen ihn lorberbekränzt dar. In allen Krankheiten und allen Zeiten ein helfender Retter und Erhalter,  $\sigma\omega\tau\eta\rho$ , bei Aristides

in Stratonikea, und wird gern angerufen o Vater <sup>54</sup>). Den ewigen Vater singen im Olymp die Chariten und Apollon, sagt Pindar (OL 13, 12.) Von ihm beginnen und in ihm endigen die Musen bei Hesiodus <sup>55</sup>), beginnen die Homeriden <sup>56</sup>) und alle Gebete <sup>57</sup>), ihm wird bei Hesiodus mit dem Morgenroth Weinspende dargebracht (εἶργ. 724.)

Nicht weniger stark und manigfaltig als der Ausdruck der göttlichen Macht, als Quelle aller Gaben und Güter und Aufzuehrung zu liebevoller Verehrung, ist der der strafenden Gerechtigkeit des Zeus und der Nothwendigkeit der Gottesfurcht für den sterblichen Menschen. Wie im ältesten Epos so ist noch bestimmter im nachhomerischen die Idee der bestraften Schuld die Seele, in der Thebais, den Ayprien in Verbindung mit der Iliupersis, wie auch in der Dreftea an Dike und Nemesis, als Emanationen des Zeus, die Begebenheiten geknüpft find. Zeus ist der allsehende, πανόπτης, wie er oft von den Dichtern genannt wird <sup>58</sup>) und Aufseher Ἐπόπτης, Ἐπόψιος, der z. B. auf seinen Akropolen, in die er von den Gebirgsspitzen herniedergestieg ist, zusieht ob die Könige das Recht üben oder beugen <sup>59</sup>), bei dem in höchster Noth um Beistand

1 p. 11 Dind. Ein spätes Knochenrelief in Wiesbaden stellt dar Zeus thronend, mit der Trinkschale für die Schlange der Hygiea in der Rechten: diese steht vor ihm und hinter ihr Telosphoros, hinter Zeus aber Aesculap. D. Jahn zeigt in den Annalen des Nassauischen Alterthumsvereins Bd. 5 daß dieß Vorgang hat in Griechischen Königsinschriften.

34) Altman ὁ πάτερ, Arctilochos, Hipponax ὁ Ζεὺ πάτερ, Theognis Ζεὺ πάτερ, wie in der Ilias 13, 63. Pindar N. 8, 10. 33 πατὴρ Ἑλλάνιος, Theocrit 8, 59. 12, 17. 18, 10 ὁ πάτερ ὁ Ζεὺ. Nur ausnahmsweise auch πάτηρ Θεῶνος, πάτηρ Ταρχος u. a.

35) Theogon. 47. Altman ἐγὼ δ' αἰεῖσθαι ἐκ Διὸς ἀρχόμενος. 36) Pindar N. 2, 1 Διὸς ἐκ προοιμίου.

37) Aetatus 14 τῷ μὲν αἰεὶ πρῶτόν τε καὶ ὅσταντο μάσσωσται. — Περὶ δ' εὐρύπῳ Ζεὺ, Hesych. κληθεὶ, ὡς γένου.

38) Soph. Oed. C. 1085 Ζεὺ θεῶν πάνταρχε, παντόπτα. Hesych. πανόπτης, πολυόφθαλμος, Ζεὺς. Ἀχαιοί, i. Ἀχαιός, der bei Aristophanes durch den durchlöchernten Mantel schaut. 39) Callim. in Jov. 82.

gefleht wird <sup>40</sup>). Neben ihn setzt sich in den Hesiodischen Werken und Tagen, worin auch die Geister des früheren Menschengeschlechts als Wächter des Zeus über und unter die Erde verbreitet sind, die aus Zeus geborne jungfräuliche Dike wenn sie verlegt wird und klagt der Menschen unredlichen Sinn an, damit das Volk die Frevel der Herren büße: ihm selber bereitet ein Mensch Böses der es andern bereitet. Alles sieht und erkennt das Auge des Zeus (246—266) und er vergilt zuletzt, wenn er lang nachsah, ungerechte Thaten (332.) Diese Dike, die weinend, in Düst gehüllt, durch die Städte schreitet und Böses den Uebelthätern bringt, während die Städte blühen die nicht aus der Bahn der Gerechtigkeit schreiten (218—245), enthielt sitzend zur Rechten des Zeus auch der von Demosthenes erwähnte Orphische Hymnus. Ein kleiner Homerischer Hymnus auf Zeus nennt statt der Dike die Themis, angelehnt an ihn sitzend, mit welcher er eifrig Gespräch wechselt; so Pindar der sie des Zeus Xenios insbesondre Beisitzerin nennt <sup>41</sup>), und der anderwärts den Zeus den Schöpfer des Rechts und der Ordnung nennt, ἀποιώσθηα πάρος (fr. 29), und Sophokles <sup>42</sup>). Das Sprichwort daß Zeus noch spät in sein Buch sehe, kommt sehr oft vor und verräth durch den Ausdruck für die Schreibtafel älteren Ursprung <sup>43</sup>). Nach Archilochos sieht Zeus nicht bloß

40) Apollon. 2, 1126.

41) Ol. 8, 21. N. 11, 8.

42) Oed.

C. 1382 *Δίκη ἐνεδρεος ἑνὸς ἀρχαίου νόμου.*

43) Zenob. 4, 11

ὁ Ζεὺς κατὰ τὴν χρόνον εἰς τὰς διατάξεις. Eine Fabel des Babrios bei Eyrwhitt, Furla, in der Ausg. von Knoch fab. 8 p. 84 erklärt die verspäteten Strafen anders, Ζεὺς διατάξεις γράφοντ' ἀμαρτίας ἑκάστην ἐκτελεῖν εἰς κέρων ἀνὰ σαρκεύειν κ. τ. λ. Im Prolog des Rudens, nach Diphilos, sagt Arcturus, er und Andre würden von Jupiter unter die Völker ausgesandt, das Böse zu erkunden und in einem andern Buch die Namen der Guten ihm zu hinterbringen, wogegen es der Sophistin Melanippe bei Euripides zu stellen nicht schwer fallen konnte (Griech. Trag. 2, 846.) Auch Fata scribunda (Tertull. de anima 39) auf Etruskischen Spiegeln. Auch Thot der Schreiber schreibt, wie die Zeitwechsel,

auf der Menschen frevelhafte und rechtliche Thaten, sondern ist sogar gegen den Uebermuth der Thiere nicht gleichgültig <sup>44)</sup>. Solon, der Staatsmann, führt in der herrlichen Elegie an die Mäusen aus, wie die Strafe des Zeus nicht immer gleich, aber sicher erfolge und oft erst die unschuldigen Nachkommen erreiche (13, 25—32.) Zeus der Zögernde, *Ἐλινύμενος* (zur Androhung der sicheren, wenn auch späten Strafe), wird aus Kyrene angeführt <sup>45)</sup>, auch der Gerechte, *Δικαιοσύνης* kommt vor <sup>46)</sup>, in Cypern *Τίμωνος* <sup>47)</sup>. W. v. Humboldt bemerkte zu der Uebersetzung des ersten Chorlieds der Eumeniden daß die Bestrafung des Lasters, eine der wichtigsten Ideen des Griechischen religiösen Alterthums, eine vollständige Auseinandersetzung nach den aus dem ganzen Alterthum geschöpften Materialien verdiene <sup>48)</sup>. Nicht fromm ist, sagt Aeschylus, wer meint, die Götter seyen um der Menschen Frevel unbekümmert (Ag. 354 ss.)

auch die Thaten der gerichteten Seelen auf. Dies irae — „Und ein Buch wird dann gesehen, Drin sie all geschrieben stehen, Die zum Nichtspruch müssen gehen“.

44) Ω Ζεῦ, πάτερ Ζεῦ, σὸν μὲν οὐρανοῦ κράτος  
 σὸ δ' ἔργ' ἐν' ἀνθρώπων ὁρᾷς  
 λωπρὰ καὶ θεμωτά, σοὶ δὲ θηρίων  
 ὄβρις τε καὶ δίχη μέλει.

45) Hesych. Theodectes, der Tragiker, rechtfertigt diese Zögerung sehr wohl dadurch daß Viele, wenn die Strafe gleich erfolgte, aus Furcht und nicht aus Frömmigkeit das Böse meiden würden. Stob. Ecl. 1, 4, 22. Der verbitterte Theognis wundert sich über Zeus indem er die Frevler im Glück, die Freunde des Rechts bedrängt sieht 373—392. 731—792 = 149—190; der Epiturerer gebraucht dieß Argument gegen die Vorsehung bei Lucian Jupit. trag. 19. Das Thema des Piosb. 46) Phryn. ap. Bekk. Anecd. p. 34. Schol. et Eust. Jl. 13, 29. 47) Clem. Protr. p. 24 Sylb. Da auf Zeus alle auch in besondern Personen zuerst ausgeprägten Wesen als auf den Urquell zurückbezogen werden, so ist er auch *ἀλάστωρ* oder *ἀλάστωρος*, Cramer. Anecd. Ox. 1, 62, selbst *ἀπατήτωρ*, von der *Ἀπάτη*, der die Menschen überraschenden bösen Eingebung, *ἀπάτης δαίμωνων* Lesbon. 2, 34. 48) Werthe 3, 98.

Tiefe Bedeutung scheint der Name Mōragetes, Mōrenführer, wiewohl er auch oberflächlich genommen einen Sinn hat, zu haben durch die Beziehung auf die Einigung des Zeus mit der Mōra nachhomerischer Zeit oder ihre Unterordnung unter ihn <sup>49)</sup>, worüber der Prometheus des Aeschylus uns Aufschluß geben wird. In Reaction gegen den gemeinen Glauben an Zeus nach der theogonischen Genealogie und gegen die mythischen Götter überhaupt, die nicht frei von Willkür schienen, hatte die jüngere Ionische Philosophie die Ideen der Nothwendigkeit und Bestimmung des gesetzlichen Zusammenhangs in der Weltordnung erhoben, die *Ἀνάγκη*, *Εἰμαρμένη* (von *μοῖρα*, *εἰμαρται*) <sup>50)</sup>, *Πεπρωμένη*, mit welcher Pausanias die Mensche spinnende Eileithyia, älter als Kronos, vergleicht (8, 21, 2.) Es waren dieß dunkle, nachmals von den Stoikern entwickelte Ideen <sup>51)</sup>, die aber auf eine lebendige Einheit eben so hinwiesen wie die in den Mysterien von Samothrake und Phlyeis, wie beiläufig im Vorigen bemerkt wurde (Götterl. 1, 332 f. 322), über Himmel und Erde gesetzte Einheit, mit welcher auch der Eros der Theogonie verwandt ist. Anaxagoras, den *νοῦς* im Auge, nannte die Heimarmene (bei Heraklit) einen leeren Namen <sup>52)</sup>, die übrigens zuweilen auch wie *μοῖρα* für Tod gesetzt wird. Dieser alte enge Begriff der *μοῖρα* hatte sich nach Homer auch ausser der Schule erweitert zu dem des Looses der Menschen überhaupt, des Schicksals, der Ereignisse. So sagt Solon Mōra bringt den Menschen Böses und auch Gutes (13, 63), ohne darum das alte *θεῶν μοῖρα* zu verschmähen (12, 30.) Das große Schicksal (*ὁ μέγας πότμος*), sagt Pindar, blickt, wenn auf einen der Menschen, auf den

49) Aesch. Suppl. 647 *ὅς πολλῷ νόμῳ αἰσαν ὀρδοῖ*, in der gesetzlichen Ordnung aufrecht erhält, Schol. *τηρεῖ*. 50) Theogn. 1027 *εἰμαρμένα δῶρα θεῶν*.

51) Was bei Herodot 1, 91 in der Erzählung von Kroisos vorkommt, *τὴν πεπρωμένην μοῖραν ἀδανάτῃ ἰσὺ ἀποφυγῆναι καὶ θ·ε·σ·*, ist nicht als eine Theseis buchstäblich zu nehmen, sondern als rhetorische Verstärkung. 52) Alex. Aphrod. π. *εἰμαρμ-*

Herrscher (P. 3, 81.) Auch Hesychius gebraucht so zuweilen *μοῖρα*, *Μοῖρα*, begrifflich und persönlich, ohne *θεῶν* oder *ἐν θεῶν* beizufügen, von dem niederen, einzelnen Loos. Die höhere, allgemeine *Μοῖρα* aber, das ewige Gesetz, wovon Prometheus spricht (513):

Ὅδ' ταῦτα πάντῃ μοῖρά πω τελεσφόρος  
κρᾶναι πεπρωται· und auf die Frage (517):  
ὡς οὖν ἀνάγκης ἔστιν οὐλοστροφός;

antwortet:

*Μοῖραι τρίμορφοι μνήμονες τ' Ἐριννύες*,  
und wovon die Erinyen in den Eumeniden reden wenn sie dem Apollon vorwerfen (173):

— παρὰ νόμον θεῶν βρότα μιν τέων,  
παλαιγενεὶς δὲ Μοῖρας φθίσας·

verstand sich in der Trilogie mit dem theogonischen Zeus und er wurde dadurch also *Möragetes*. Einen besondern Nachdruck scheint diese Namensform zu haben zur Beseitigung eines etw. gerissenen Schwankens zwischen den Vorstellungen Schicksal und Gott oder im Ausdruck wenigstens im gewöhnlichen Leben, welchen die Dichter gern nachahmen<sup>53</sup>), und also nicht bloß zur Erneuerung der uralten und gemeinen Formel *μοῖρα θεοῦ*, *θεῶν* zu dienen. Bei Pausanias kommt allerdings dieser Zeus in Verbindung mit den Mōren nur vor in Olympia,

53) Nägelsbach Nachhom. Theol. S. 141—153 setzt diesen Sprachgebrauch sehr sorgfältig auseinander, dem ich nur das nicht zugeben kann, daß sich der religiöse Glaube erst nach Homer hoch genug erhoben habe um die Machtvollkommenheit des Zeus und der Götter als eine absolute zu fassen, daß die Schicksalsfügung, mehr simultan als successiv in eine göttliche Fügung sich verwandelt habe (S. 148. 151.) In der Ilias scheint mir die Frage nach Ueber- und Unterordnung keineswegs umgangen wenn Patroklos sagt, Zeus und Apollon und darauf *Μοῖρα* und Apollon haben ihn bezwungen (16, 845), sondern Apollon thut nach dem Willen des Zeus und *Μοῖρα* ist bei Homer der Tod. Auch ist die gewiß späte Interpolation der Theogonie 894 (S. 146) in dieser Frage nicht zu berücksichtigen.



wo hinter einander standen ein Altar mit der Aufschrift *Morpayeta*, dann die der Mörren, des Hermes, des höchsten Zeus (5, 15, 4), und im Tempel zu Delphi, wo die Statuen zweier Mörren und die des Zeus Mörrages und des Apollon Mörrages (der hier diesen höchsten Ehrennamen theilte) (10, 24, 4), auch in Arkadien im Heiligthum der Despöna die Mörren und Zeus Mörrages in Relief (8, 37, 1); und es ist möglich daß auch durch diese Zusammenstellung erst der Name des Zeus zur Nachahmung von Musagetes erfunden worden ist. Euripides läßt in ein paar Versen des Peleus die Mörren zunächst dem Throne des Zeus sitzen. In einem Zusatz zur Theogonie, worin sie Töchter der Nacht sind (217), werden sie Töchter des Zeus genannt (904), von Platon aber der Nothwendigkeit <sup>54</sup>). Zeus war *ἄνακτορος* in Koronea <sup>55</sup>) d. h. der *ὡ καὶ Ἰήνων τῷ ἀνδραγατῇ ἐκ τοῦ θεοῦ* <sup>56</sup>) bestimmt. In der Schrift unter den Aristotelischen von der Welt, die Fr. Osann dem Chrysippus zuwieß <sup>57</sup>), ist ausdrücklich Zeus derselbe genannt mit Ananke, Heimarmene, Pepromene, Möra und Nesa, Nemesis und Abastea; und Pausanias erklärt die mit den Horen auf das Haupt des Zeus gestellten Mörren daher daß, wie Allen offenbar sey, die Pepromene ihm allein gehorche (1, 40, 3.)

Alle die einzelnen schönen Züge und Namen, die schon genannten und die noch anzuführenden, können nicht leicht eine lebendige Vorstellung erwecken von der Ehrfurcht, dem Nachdruck und der Begeisterung womit an der Grenze der guten alten Zeit die zugleich erhabensten und frömmsten Ausleger der Religion, ein Pindar, Aeschylus und Sophokles, in Zeus den weisen und gerechten Regierer der Welt verherrlichen, an dem die Harmonie in der Natur, im sittlichen Leben und den oft dunkeln und verschlungenen Geschichten der Menschen und der Geschlechter und

54) De rep. 10 p. 617 d.

55) Hesych.

56) Paus.

1, 5, 4.

57) Zur Griech. u. Röm. Litter. Gesch. 1, 141—249, vgl. Rhein. Mus. 1836, 4, 447—49.

im Staate hänge, alle der Ordnung widerstrebende Gewalt aber scheitere, und auf den und eine vergeltende Macht innig zu vertrauen Pflicht sey. Einige Stellen ausgehoben würden einen schwachen Begriff geben von dem was im Ganzen aus diesen auch in dieser Hinsicht unschätzbaren Dichtern leicht aufzufassen ist. Zum Glück befinden sie sich unter uns heute in unzähligen Händen, in unzähligen selbst im Original, das auch hinsichtlich des Ausdrucks geistlicher Weihe, zumal da dieser mit dem Poetischen der Sprache oft innig verschmolzen ist, nie ganz, selbst in unsrer Sprache erreicht werden kann. Vorzüglich ist Aeschylus, mehr abgewandt derjenigen Mythologie die ohne theologische Bedeutung ist, von der reinen Gottesidee durchdrungen, am ehrwürdigsten in den frommen Chorliedern der Schutzstehenden. Auch Simonides ist erfüllt von dem Gedanken daß ohne Gott, den Unerforschlichen, den er um so weniger zu begreifen gesteht je mehr er nachsinnt, nichts ist und geschieht, daß Keiner, weder ein Staat noch ein Einzelner, Tugend gewinnt als durch ihn, daß das Vollkommne nur in ihm ist. Gott der Allweise (*Θεός ὁ πανμήτης*) und Götter steht auch bei ihm gleichbedeutend abwechselnd, und rührend ist das kindliche Flehn der im Meer im Verschuß des Raftens dahin schwimmenden Danae zu dem gestrengen Zeus.

Der hohe und weite Begriff des Zeus als Gottvater bewirkte eine gewisse Zurückhaltung in der Gestaltung und mythischen und poetischen Anwendung seiner Person. Die bleibenden äusseren Attribute waren Blitz, Adler, Eiche. Der Adler der die einsamen hohen Gebirgshäupter umkreist, nahe dem Sitze seiner frühesten Anbetung, ist dem Zeus in der Ilias der liebste unter den Vögeln (24, 311.) Der Adler auf dem Scepter im Koloss des Phidias und bei Pindar (P. 1, 9) und gewiß viel früher, scheint entlehnt von dem Gebrauch der Babylonier <sup>58)</sup> und der Perser <sup>59)</sup>. Die Eiche, der majestätischste

58) Herod. 1, 195.

59) Xenoph. Cyrop. 7, 1, 4. Auf dem Stab des Osiris der Geier Horap. 1, 6. 7.

Baum, war des Zeus Heiligthum zu Dodona in Epirus (Götterlehre 1, 202.) Die Poesie zog allein von den Göttern den Zeus noch nach Homer nur selten unmittelbar in die Handlung hinein, wie die Thebais in die Schlacht bei Glisas, die wohl ungefähr gleichzeitige Titanomachie in einen Tanz der Götter, wahrscheinlich zur Feier des Sieges über die Titanen. Aeschylus wagte in der Psychostasie auf dem Theologeion den Zeus zwischen Thetis und Eos über das Leben ihrer Söhne die Wage halten zu lassen: im Gelöbsten Prometheus erschien Zeus schwerlich. Auch in das verworrene Menschenleben ihn unmittelbar viel eingreifen zu lassen, scheint sich die Legende zu enthalten. Im Cult blieb er wahrscheinlich länger als andre Götter ohne Bild, da von alten symbolischen Schnitzbildern kein anderes als das dreiaugige in Argos vorkommt, während von einigen andern Göttern so viele in alten Monumenten abgebildet erscheinen. Aber der Goldkoloss der Kypseliden gegen das Jahr 600 sticht hervor und weit älter war der Zeus von Kearchos in Sparta welchen Pausanias das älteste aller Erzbilder nennt (3, 17, 6. 8, 14, 5.) Nachher ist er besonders häufig in kollossaler Größe gebildet worden, von Phidias, in Tarent von Lysipp, der größte Koloss nächst dem Rhodischen nach Strabon (6 p. 278.) Die Menschengestalt und das Mythische behalten die Dichter so bei daß sie nicht selten das Einzelne bildlich verstehen, was an die bildliche Sprache des A. T. von Jahve erinnert, wie z. B. Aeschylus wenn Zeus die glänzenden Augen wendet, oder Sophokles von der Stirne des Zeus spricht (*ὡς ἐν Αἰὸς μέτωπον ἐκταδῇ χαρᾷ*), nach der Ilias wo die Stirne der Hera sich nicht aufklärt (13, 102), oder von des Olympos lichtem, strahlendem Gipfel welchen Zeus bewohne und beherrsche, was hinausgeht über das einfache Vater der Olympier bei Archilochos, Zeus Olympios bei Theognis und überall. Doch befremdet uns zuweilen den Ideen dieser Zeit gegenüber der mythologische Archaismus, wie in Bezug auf die Ehe des Zeus bei Tyrtaios *Κρονίων καλλιστεφάνου πόσις Ἥρας*,

Αεθφϋλυς Ἡρα τελεία Ζητὸς σύναια δάρμαρ, Ἡρας τελείας καὶ Διὸς πιστώματα.

## 12. Einzelne Bezüge des Zeus.

Von den besondern Namen des Zeus mag zuerst eine Zusammenstellung von vielen nicht ganz vollständigen bei alien Autoren wörtlich hier stehn als Beispiel des Bildes unter dem ungefähr man gewöhnlich sein Einwirken auf die Natur und die Menschenwelt sich vorstellte. In der vorhin erwähnten Pseudo-Aristotelischen Schrift heisst Zeus <sup>1)</sup> Κρόνου παῖς καὶ χρόνου δέμων ἐξ αἰῶνος ἀτέρμονος εἰς περον αἰῶνα· ἀστραπαῖος τε καὶ βρονταῖος καὶ αἰθρῖος καὶ αἰθέριος, κεραυνῖος τε καὶ ὄβριος — καὶ μὴν ἐπικάρπιος — πολιεὺς — γενέθλιός τε καὶ θεκεῖος καὶ ὁμόγυνιος καὶ πάτριος ἀπὸ τῆς πρὸς ἅπαντα κοινωνίας, ἐταίρεός τε καὶ φίλος καὶ ξένιος καὶ στρατός καὶ τροπαιοῦχος, καθάρσιός τε καὶ παλαμναῖος καὶ ἐκείσιος καὶ μελέριος — σωτήρ τε καὶ ἐλευθέριος ἐσθμός, ὡς δὲ τὸ πᾶν εἰπεῖν, οὐδράνιος τε καὶ χθόνιος, πάσης ἐπαύνημος ὢν φύσειός τε καὶ τύχης αἶτις πάντων αὐτὸς αἴτιος ὢν. Mit einer ähnlichen Zusammenstellung schließt die Rede des Aristides auf Zeus; auch Dion reiht viele dieser Prädicate auf in der ersten Rede (p. 16 s. R.) und besonders in der zwölften (p. 412—415) in einem großartigen und gefühlten Bilde, worin auch die φιλανθρωπία, der Zug der Milde und Güte im Geben und Wohlthun nicht fehlt. Auf die häufigen Zusammenreihungen dieser Art spottet Lucian im Anfang des Timon, Kleantes aber schreibt in seinem Hymnus: Κύδιος' ἀθανάτων πολυώνυμος, παγκρατὲς αἰεὶ Χαῖρε Ζεῦ.

In der Natur waltet Zeus vor Allem durch das Gewitter. Die darauf bezüglichen Beiwörter behielten den Nachdruck des Alterthümlichen, wie wenn Pindar aus den Chironischen Sprüchen anführt, am meisten von den Göttern zu ehren βα-

1) ὁ δ' ὅν ζῶμεν, um zugleich Δία und Ζῆνα zu erklären, eine Etymologie die sich bis spät erhielt.

ἐνάπαν στεροπᾶν κεραυνῶν τε πρῶτατον (P. 6, 23), oder eine Ode anfängt ἑλάνθη ὑπέρτατος βροντᾶς ἀπαμανώποδος Ζεῦ (Ol. 4), oder in einem Fragment die Anrede ist κατεροβρόντα Κρονίδα. In der Theogonie ist des neugeborenen Zeus erste That daß er die Kyklopen befreit, um von ihnen den Bliß zu empfangen. Aber nicht den Bliß, sondern die Nise gab Phidias dem Zeus in die Hand. Daß Pindar in der Ode für einen Epizephyrischen Lokrer den lärmherhebenden, den glühenden Bliß handhabenden Zeus preist, ist dadurch veranlaßt daß diese Lokrer, deren Münzen den Bliß haben, und so auch die Opuntischen den Bliß als das Zeichen wodurch Zeus das Ende der Deukalionischen Fluth bestimmte, zu ihrem Stammeswappen gemacht zu haben scheinen <sup>2)</sup>. Athena setzt ihre Würde darin daß sie den Schlüssel des Hauses hat worin der Bliß hinter Siegel ruht, bei Aeschylus (Eum. 813.) Ausdrucksvolle Beiwörter wie αἰολοβρόντας, βαρύγδουπος, ἐρεβρεμέτας, ἀστραπεύς u. a. finden sich bei diesen und andern Dichtern, ἀστραπεύς nur bei Aeschylus (Azan. fr.) Auf das Gewitter insbesondre bezogen sich viele Altäre, wie der des Zeus κεραῖνος in Olympia <sup>3)</sup>, στεροπαῖος in Athen <sup>4)</sup>. In Harma war ein Heerd des Astrapaῖος, an dessen Feuer die Pythaisien drei Monate hindurch die Blige beobachteten, um danach Opfer nach Delphi zu schicken <sup>5)</sup>, und eben so beobachteten Deliasien die Blige über dem Parnes. In vielen Inschriften Kleinasiens Zeus βροντᾶν <sup>6)</sup>. Die Arkader opferten bei Bathos am Alpheus den Bligen, Stürmen und Donnern, mit der Legende daß da die Gigantenschlacht gewesen sey, nach Pausanias (8, 29, 3.) Die Theber verehrten den Bliß seit der Geburt der Semele <sup>7)</sup>. Καταβάτης ist der niedergefahrne, eingeschlagne Bliß, dessen Altar in Athen um die Aka-

2) Böckh zu Ol. 11, 81 p. 203.  
 στος καὶ κεραυνόβολος C. J. 1513a.

3) Paus. 5, 14, 5. μέγ-

4) C. J. Graec.

5) Strab. 9 p. 404.

6) T. 3 n. 3810. 3819. 3822. 4135.

βροντήσιος n. 4040.

7) Schol. Gregor. Naz.

demie 9) und in Olympia mit Schranken umgeben war, wie Pausanias sagt (5, 14, 8), weil nemlich die vom Bliz getroffenen Stellen heilig und unnahbar waren 9).

Der Regenzeus (ὕετιος) hatte einen Altar in Argos, bei dem sich schon die Sieben verschworen haben sollten 10), in Lebadea, bei dem Hieron der Demeter 11), in Kos, nach einer Inschrift, auf dem Hymettos, hier ὄμβριος genannt 12). Dasselbe ist auch Zeus Ὕλλος (Υελος, Υλας) in einer Inschrift aus der Nähe von Alabanda 13). Auf einem Berg zwischen Megara und Korinth war ein Tempel des Zeus Ἀφείσιος, den die Legende auf das Loslassen (ἀφείναι) des Regens bei der Dürre auf das Gebet des Neatos bezog 14). In Keos war Zeus Ίσμᾶος der die Etesien sendet, Feuchtigkeit bringt 15). Bei Epidaurus wurde an gewissen Altären des Zeus und der Hera um Regen geopfert 16), in Athen gebetet ὕσον, ὕσον ὦ γῆς Ζεῦ 17). Elias betete: „so schaue nun vom Himmel herab und wende die Noth deines Volkes, öffne den Himmel und fahre herab“, wie der fromme Neatos.

Gute, nährende Winde giebt Zeus Εὐάνεμος, der in Sparta ein Hieron nicht weit von Dionysos hatte 18). Ein

8) Schol. Soph. Oed. C. 696. Hesych.

9) Poll. 9, 41.

Et. M. ἐνγλύσα. P. Burmann Vectig. pop. Rom. et Zeὺς καταβῆτης in Cyrrhestarum numis 1734 c. 8. p. 276 s.

10) Paus. 2, 19, 7.

11) Paus. 9, 39, 4.

12) Paus. 1, 32, 2.

13) Annali d.

Inst. archeol. 1852 p. 146.

14) Pausan. 1, 44, 13. Eine an-

dre Legende im Etym. M. s. v. geht denselben Aphefios an: aber wohl nach einer ganz andern Bedeutung, Syll. Epigr. Gr. p. 185.

15) Apollon. Rh. 2, 520.

16) Paus. 2, 25, 9. Beim Trophonios hatte

Zeus Ὕης einen Altar im Freien Paus. 9, 39, 3.

17) M. Anton. 5, 7.

18) Paus. 3, 13, 5. In Athen im Keramikos war ein Altar Εὐδανέμων, und nach Arrian Anab. 3, 16, 8, d. i. Εὐάνεμων, wie παλαστήτης für παλαστής u. a. Formen ähnlich, s. Ep. Cycl. 2, 539, also mit Zeus Euanemos gleichbedeutende Dämonen. Bei Hesychius ist Εὐδάνεμος ἄγγελος παρὰ Ἀθηναίους, und hier ist Küster auf dieselbe Etymologie verfallen, daß εὐδάνεμος so viel als ποδάνεμος bedeute und Eis

Fest *Διπανάμα* <sup>19)</sup>, wie *Διπόλια* des Zeus Polieus, *Διπότη-  
ρια*, führt auch auf einen Zeus *Πάνεμος*, zusammengezogen  
aus *πανάνεμος* <sup>20)</sup>. „Was macht Zeus?“ heißt bei Aristophanes was ist für Wetter?

Den Zeus der schönen Jahreszeit finden wir befränzt mit  
Frühlingsblumen, Bliß und Adler in Händen, zu Olympia <sup>21)</sup>;  
er könnte Anthios heißen, wie Hera Antheia. Er treibt in den  
Bäumen, *ἐν δενδρος*, wie er in Rhobos genannt wurde,  
Dionysos aber in Böotien <sup>22)</sup>. In Böotien hieß er *ἐπικάρ-  
πιος* <sup>23)</sup>, in Euböa sagt Hesiychius, und öfter ist er unter den  
*θεοὶς ἐπικαρπίοις* genannt, auch *Ἀκτατος* <sup>24)</sup>, allgemeiner  
*φυτάλμιος*, *φύτιος*, *ἀλδήμιος* (von *ἀλδαινω*, *αὐξάνω*.) In  
Athen wurden dem Zeus Georgos im Mämakterion Kuchen  
geopfert <sup>25)</sup> und ein *ὕναισεύς*, der irgendwo vorkommt, hat  
von *ὕνις*, der Pflugschar, den Namen. Auch der Mahlzeus,  
*Μυλσεύς* bei Lyfophron (435) ist wohl der der Getreide in  
die Mühle schafft, obwohl auch *Μυλάντειοι θεοὶ* und eine  
*Προμύλαια* genannt werden <sup>26)</sup>. Die Schaafweiden geht  
an Zeus *ἐπιμήλιος* und *νόμιος*, *μαλοτρόφος*, *μηλοσός*, Böo-  
tisch *σαύμιλος* (wie *Σώδαμος*), *μηλωσίος* in Naxos <sup>27)</sup> und  
*Κοκτρὰ* <sup>28)</sup>, an Grenzsteinen von Weidegründen, *μειλίας* in

genname sey. Dionysos im Dinarchos hat eine *διαδικασία Εὐδανέμων  
πρὸς κήρυκας*. 19) Ross Inscr. fasc. 3 n. 277. 20) Wie

*Πανθεῶν* ein Monat in Keapel. Als Monatsname findet sich auch ge-  
schrieben *Πάναμος*, wie *Ιαρός*, C. J. n. 1702 und sonst. K. Fr. Hermann  
Gr. Monatskunde S. 71—74 führt diesen Monat auch an geschrieben  
*Πανήμων* in einem Epigramm des Kallimachos. Dieser aber muß die  
Dorische Form *Πάναμος* mißverstanden haben und Fehler dieser Art sind  
in den Alexandrinischen Dichtern nicht selten. 21) Paus. 5, 22, 4,

24, 1. 22) Hesych. Dieser auch *δενδρίτης*. 23) Plut. Mor.

p. 1048 c. *καὶ χαριδότης* (was vielleicht den Zeus *Χάρμων* bei Man-  
tinea erklärt, Paus. 8, 12, 1) und p. 1075 f. 24) Mit Fruchtthorn

und Schale stellt ihn ein geschnittner Stein dar, Pierres gr. de Stosch  
p. 46. 25) C. J. n. 523, 12. 26) Hesych. 27) C. J.

n. 2418, auch bei Paus. van Krienen p. 77. 28) C. J. n. 1870.

Orphomenos<sup>29)</sup>, μήλιος in Mikāa<sup>30)</sup>, wie auf Lesbos Apollon *μαλός*. Auch Zeus der Bienen, *μελισσαίος* wird genannt<sup>31)</sup>. Aber Zeus ist auch in den Hundstagen *Κυναιθεύς*<sup>32)</sup> oder *Σεικιός*<sup>33)</sup>, er hieß *αἰθίοψ*, brennend, in Chios<sup>34)</sup>. Im Luftgebiet begeben sich auch Zeichen, *δοσημεῖα*: daher ein Altar des Zeus *σημαλός* auf dem Parnes<sup>35)</sup>. Allgemeiner ist Prodigialis, bei Plautus, wie *ὦ Ζεῦ τεράσται τῆς θέας, τοῦ κάλλους, τῆς ἡδονῆς* bei Lucian<sup>36)</sup>.

Zeus sendet auch Wind und Sturm<sup>37)</sup>, Poseidon oder Zeus ist der die Schiffe vernichtet<sup>38)</sup>, und *Λιός οὖρος* heißt der gute, das Schiff treibende Wind<sup>39)</sup>, Zeus selbst daher *Οὐρεός*. Der berühmteste Tempel dieses Gottes war in Hieron, Chalkedonisch Hieron, wie der Ort hieß, am engen Eingang des Thracischen Bosporos, viel beschrieben in den Periplen. Darius beschaute von da den Pontos, das wunderbare der Meere, wie Herodot sagt. (4, 85); L. Piso plünderte nach der Rede des Cicero gegen ihn (35) diesen „ältesten und heiligsten Tempel der Barbaren“. Auf die Statue desselben bezieht sich ein früher nach Chalkedon, zuletzt in das Britische Museum gebrachtes, sehr oft gedrucktes schönes Epigramm<sup>40)</sup>. Zu der Statue aus Hieron nennt Cicero zwei ganz gleiche des Zeus Urrios, die eine aus Makedonien, vermuthlich auch aus einem Seehafen, die andre aus Syrakus, wobei er den Urrios Imperator nennt<sup>41)</sup>.

29) Böckh *Att. Staatshaush.* 2, 398.

30) Münze Domitians,

Sestini *Lat. numism.* 2. serie 1, 80. Archyt. ap. Stob. *serm.* 41 p. 270. νόμος καὶ νεμήτος καὶ νομαῖς, ὁ δαυόμενος τὰς τροφὰς τοῖς κλέα.

31) Hesych.

32) Paus. 5, 23, 5. Tzet. ad Lycophr.

887.

33) Etym. M. p. 710, 28.

34) Lycophr. 537.

35) Paus. 1, 32, 2. Lobeck *Patholog. serm. Gr.* p. 102.

36) D. D. 20, 11.

37) Jl. 12, 253. Od. 12, 314.

38) Hesiod. *ργ.* 665.

39) Od. 5, 176.

40) C. J. II n. 3797. Br. Anal. 3, 192,

Jacoba. Anthol. Pal. Append. Epigr. p. 847. Kuffer Böckh f. Wuttmanus *Erz.* 2, 32 f.

41) Dies mit Bezug auf die Ueberrestim-



Die weit zahlreicheren Bezüge des Zeus auf die Menschenwelt werden zum Theil auch andern Göttern, besonders Athena und Apollon, beigelegt, treten aber bei ihnen vereinzelt hervor und meist nur da wo sie besondre Verehrung genossen, während auf Zeus Alles in Vereinigung zurückgeht was das menschliche Daseyn in allen seinen Regungen und Bedürfnissen an ein höheres und allgemeines Walten anknüpft. Es lassen sich die Beziehungen auf die bürgerliche Gesellschaft von den allgemein menschlichen und religiösen, die das staatliche Leben wenigstens nicht ausschließend angehn, unterscheiden und absondern. In die letztere Abtheilung fallen:

**Zeus Horkios.** In dessen Tempel wurden zu Mantinea die Eide abgelegt <sup>42</sup>); vor ihm, der in jeder Hand einen rächenden Blitz hielt, schwuren im Buleuterion zu Olympia die Athleten, ihre Väter und Brüder in feierlichster alter Weise <sup>43</sup>). Zu ihm als dem Verwalter der Eide schreit bei Euripides Medea (170.) Sophokles nennt Horkos des Zeus Sohn.

**Zeus Xenios.** In Sparta war ein Zeus Xenios mit Athena in dem sogenannten alten Ephorenhaus <sup>44</sup>). Auch in Athen, wo das Gesetz die Fremden unter seinen Schutz nahm <sup>45</sup>), wurde derselbe verehrt nach einer Inschrift und von einer Synodos desselben aus Handelsleuten und Kaufleuten; die andern *ἑοὶ ξένιος* die genannt werden, kommen gegen ihn nicht in Betracht. Viele und große Ehren wurden dem Zeus Xenios

zung mit der den Substern bekannten Composition des Gottes unter diesem Namen auf dem Capitol, wie D. Zahn zeigt über Cic. Verr. 4, 57. 128 ss. *Annali d. J. a. 1843* 14, 203—210 und in seinen *Archäol. Auff.* S. 31—45. Den Zeus Urios geht auch ein Epigramm des Meleager an R. 80 b. Brund. Da *οὐριος* mit *οὐρησιος* zusammentrifft, so nimmt es im weiteren Sinn Aeschylus Suppl. 578 τὸ πᾶν μῆχαρ οὐριος Ζεύς. Auch ohne *πρὸς* bedeutet *οὐρία* gute Fahrt, *πλοῦς οὐριος*.

42) Thucyd. 5, 47.

43) Paus. 5, 24, 2.

44) Paus.

3, 11, 8.

45) τὸς ξένους μὴ ἀδικεῖν, Petit Leg. Att. 5, 4, 13.

erwiesen, sagt Plutarch <sup>46)</sup>. Der alte Begriff des Gastverbandes, an den der Zeus ξένιος bei Pindar, Aeschylus u. a. Dichtern oft genug erinnern, verwandelte sich in den eines gewissen Anspruchs und Rechts der Fremden um. Die Spartaner machten den Apollonius von Lyana zum ξένος παρὰ τοῖς Λαῖς <sup>47)</sup>.

Zeus Hilestios, eigentlich ἐκτεήσιος <sup>48)</sup>, der den ἐκτεής (ἐκτεής, ἐκτῆρ, ἐκτωρ, ἀφικτωρ, woher ἵκτωρ) schützte, auch προστροπατος <sup>49)</sup>, und selbst ἀφικτωρ bei Aeschylus, ἀλιτήριος d. i. der ἀλιτήριοι, auch Οὐξίος, der den Flüchtlingen hilft und zu dem sie fliehen <sup>50)</sup>. Phyrrios nennen Apollonius (2, 1149) und Apollodor den Zeus Eaphystios, welchem Phyrrios durch den ihm von Zeus gesandten Widder entgieng <sup>51)</sup>. Den heiligen Ernst womit das Alterthum die Pflicht gegen den Hilestios betrachtete, zeigen am besten die Schutzstehenden des Aeschylus wo der gute König die Danaiden die den Altar erreicht haben, gegen ihre Verfolger zu schützen entschlossen ist. Die alten Cäramonten der Sühnung schilderten die Dichter gern, wie die Tragiker im Telephos, Apollonius in der Reinigung der Medea vom Morde des Absyrtos (4, 700—715) u. A. Die Einführung des Blutgerichts zeigt eine große Veränderung der Zustände; aber der Glaube an die unmittelbare

46) de exilio p. 605 a.

47) Philostr. V. A. 4, 31.

48) Odyss. 13, 213 Hesych. ἔκας ἦκιν, ἔκας παρουσία, ἄφικς ἐκτεία, ἔκωμαι, παρὰγενήσομαι. ἔκωμεθα ἐκτείνσομεν.

49) Aesch. Bum. 710 πρωτοκτόνοισι προστροπήεις ἵκτορος.

50) Schol. Apollon. 4, 699, nach der häufigen Doppelbedeutung, actio und passiv.

51) 1, 9, 1. Paus. 1, 24, 1. 9, 34, 4. Wohl daher giebt Schol. Apollon. 2, 1149 den Namen Phyrrios den Ehesältern. Dem Ixion war Zeus zugleich Blutsühner und Rächer des in seinem Haus beabsichtigten Streichs, προσμύνης ἀλάστορος, wie aus dem Ixion des Aeschylus in den Epimerismen Cram. Anecd. Oxon. 1, 62 angeführt ist, und was aus Pherecydes folgt: ὁ Ζεὺς ἐκτεός καὶ ἀλάστορος καλεῖται, ist darauf zu beziehen.

göttliche Bestrafung der gegen den Flüchtling in einem Heiligtum verübten Gewalt erhielt sich. Als Helike vom Meer verschlungen worden war Olymp. 101, 4, wurde dieß als Folge davon angesehen daß Flüchtlinge aus dem Tempel des Poseidon waren gerissen und getödet worden, als ein *μῆναιμα* *Ἰω-όλου* <sup>52)</sup>. Pausanias bemerkt daß man hieraus und, aus vielen andern Fällen sehe, wie dieser Zorn unabwendbar sey. Er führt an daß die Athener als nach des Krochos Selbstaufopferung einzelne, nachdem die andern abgezogen waren, in Athen zurückgebliebene Lakedaemonier aus Rücksicht auf ein uraltes Orakel von Dodona (das für diese Erzählung, wie öfter geschehn, gedichtet zu seyn scheint) verschonten, welche später die Kylonische Schuld (*ἄγος*) auf sich luden, und daß das Erdbeben in Sparta nicht lange nach dem gegen schußstehende Heloten im Tempel des Poseidon auf Tánaron begangnen Frevel als Strafe erfolgt sey. Auch Thukydides bezeugt daß die Lakedaemonier selbst diese Ursache des großen Erdbebens annahmen, indem er berichtet wie die Athener dieß und die Tödtung des Pausanias in dem Tempel der Athene Chalkiōtos, wofür das Delphische Orakel ihnen Sühnung vorgeschrieben hatte, entgegenhielten, da ihnen der Kylonische Frevel vorgeworfen wurde (1, 128—134.) Den Pausanias angehend erzählt sein Namensverwandter eine Geschichte, die er von einem Byzantier vernommen, und die auch Plutarch wiederholt (Cim. 6), daß er wegen einer im Schrecken unschuldig ermordeten Geliebten in Byzanz, wie viel er auch vergeblich versuchte den Zeus Phryios zu versöhnen (*κατάγοντα παρτοῖα καὶ ἱεροὺς δεξιμένους Ἰδὸς Πυθίου*), nachdem er auch in Arkadien zu Phigalia die Psychagogen aufgesucht (um den Schatten der Getödeten heraufzubeschwören und sich mit ihr zu versöhnen), ihm nicht habe entfliehen können, sondern der Kleonike und dem Gott die gebührende Strafe bezahlt habe (3, 17, 7. 8.) Auch in

---

52) Diod. 15, 49. Paus. 7, 24, 4. 25, 1.

Argos nennt Pausanias einen Altar des Zeus Phryios (2, 21, 2.) Als die Behörden von Chios durch Auslieferung eines Schutzfliehenden, des Lyders Paktyes das Gebiet von Atrarneus in Mysien erworben hatten, nahmen die Priester keine Opfergaben aus diesem Gebiet an, wie Herodot erzählt (1, 160.) Bei demselben zeigt eine schöne Anekdote wie sehr der Apollon der Branchiden die Auslieferung eines Flüchtlings verabscheute (1, 159.) Die alten Bräuche erhielten sich. Bekannt ist das Schutzsuchen des Themistokles auf dem Heerde des Molossertkönigs <sup>53)</sup>. Delzweige und andre Zeichen der Flehenden halten Griechische Soldner in Sicilien den Feinden entgegen <sup>54)</sup>.

Zeus Katharsios auch *Παλαμνατος*, Sühner sowohl als Verfolger des Todtschlägers <sup>55)</sup>, und *Μελλιος*, der honigsüße, barmherzige, gnädige, der auch andre Bezüge hat <sup>56)</sup>. Der Begriff geht über das Blutvergießen hinaus und Apollon war eigentlich der *Καθάρατος*, so wie auch im Dienste der Demeter das Bedürfnis der Reinigung von aller Befleckung sich vorzüglich schärfte. In dem des Zeus hat es sich gewiß auch sehr früh geäußert an Jahresfesten, wie der *Μαιμάκτης* in Athen als *Καθάρατος* erklärt wird, der anderwärts *Μελλιος* sey <sup>57)</sup>. Solon gebot zu schwören bei Zeus *Ἰκέσιος*, *Καθάρατος* und *Ἐλευσινῆσιος* <sup>58)</sup>. Das ist dem einen Zeus, da Dracon die Richter bei Zeus, Poseidon und Athena hatte schwören lassen <sup>59)</sup>. In Olympia war ein Altar des Zeus

53) Thueyd. 1, 136, *μύσσιον ἱεῖονμα*. Plat. Theist. 24. Von Coriolan erzählt dieser etwas Ähnliches Cor. 23. 54) Liv. 24, 30. 25, 25.

55) Aesch. *παλαμναῖος*, *παλαμναῖαι ἱκεταί*, Apollon. 1, 709 *παλαμναίων ημίωρος ἱκεταίων*. 56) Und *Ἰκεσιος*, was diesem Namen nachgebildet und nicht von Feigen, wie Eustathius ad Odys. 7, 116 p. 275 vermuthet, die bei der Reinigung gedient hätten, hergenommen scheint.

57) Plat. Mor. p. 458 b. Hesych. *μαίμακτης*. 58) Poll. 7, 142.

59) Spanh. ad Arist. Nub. 1236. Ed. Platner der Proceß und die Klagen Epl. 2. C. III f. Rosi inscr. p. 24.

Katharsis und der Rite <sup>60</sup>). Alle sich entwickelnden religiösen Regungen wurden natürlich auch auf das Haupt aller Götter zurückgeführt. Die der Bußfertigkeit, das Gefühl nicht von sich aus rein und schuldlos zu seyn und durch Gebräuche den guten Willen zeigen und stärken zu müssen, verband sich allmählig mit sehr vielen Culten und machte einen immer größeren Theil der Religion in den Kreisen worin sie sich erhalten hatte, aus, der aus der Fülle zerstreuter, meist unbestimmter Nachrichten schwer ins Klare zu setzen ist. Manche Befleckungen (*μαῖσματα*) beruhten auf Vorurtheil und strengen äußerlichen Sagen. Schon die Menge der darauf bezüglichen Beinamen zeigt, wie weit und tief eingedrungen diese Glaubensvorstellungen in gewissen Zeiten gewesen sind <sup>61</sup>). Den Ausruf *ὦ Ζεῦ κατάρσις* gebraucht Plutarch bei widerwärtigen Speisen <sup>62</sup>).

Zeus Philios, der Freundschaft, in Athen. Zum Freunde sagt man *πρὸς Φίλιον* <sup>63</sup>). Mit Humor schildert diesen Gott Diodoros von der mittleren Komödie. In Megalopolis war ein Tempel (*ναός*) des Zeus Philios nach Pausanias (8, 31, 2) innerhalb der Ringmauer der Großen Göttinnen und darin, auffallend genug, eine Statue des Gottes von dem (jüngeren) Polyklet von Argos, ähnlich dem Dionysos, mit Kothurnen, Trinkschale und Thyrsos, aber auf diesem ein Adler <sup>64</sup>). Daß freundschaftliche Symposien, vielleicht während des Festes der

---

60) Paus. 5, 14, 6. 61) Pollux stellt 1, 24 Klassen der Götter zusammen: darunter sind *καίσιος*, *τροπαιοί*, *ἀποτροπαιοί*, *λύσιος*, *κατάρσιοι*, *ἀγνίστοι*, *φύβιοι*, *συνήτες*, *δωπάσιοι*, *παλαμναῖοι*, *προστροπαιοί*. Vgl. 5, 131. Bekkeri Anecd. 1, 433. 62) De esu carn. 2, 1. 63) Plat. Kathyphr. p. 6 b. Gorg. p. 500 b. 64)

Die Figur einer Münze der Megalopoliter scheint nach den Kothurnen zu urtheilen diesen Gott anzugehen. Bullett. 1846 p. 52. Auch in Pergamos findet sich dieser Gott Scepter und Schale in den Händen, mit Namen auf Münzen Eckh. Syll. p. 36. D. N. 2, 472. Mionnet T. 2. p. 598. 599. Die Pergamener gaben sich für Askader aus, die mit Telephos gekommen seyen. Paus. 1, 4, 6.

Großen Göttern, den Anlaß gegeben haben den Zeus Philius als Dionysos darzustellen, den Dionysos zum Zeus Philius zu erheben, läßt sich vermuten; an einen geschlossenen Verein aber wie der der Dionysasten und ähnliche in den Königszeiten schwerlich denken. Auch in Lesbos war Zeus Ζώνυκος (Λώνυκος) <sup>65)</sup>. Zeus Bacchios in Pergamos <sup>66)</sup> ist vielleicht von dem Philios nicht verschieden. Der Zeus mit Bliz und Scepter in der Rechten und Aehren und einem Becher in der Linken auf Münzen von Laros <sup>67)</sup> ist zu unterscheiden, ist eher ein *φωταίμιος*, der Korn und Wein giebt. In gleichem Sinn wie *Φίλιος* steht auch *Ἐταιρετός* bei Diphilos <sup>68)</sup> und bei Herodot wo Kroisos dem Jüngling den er als Schussstehenden gereinigt und der unwillkürlich ihm den eignen Sohn getödtet hatte, außer dem *Καθάριστος* und *Ἐπίσιμος* auch den *Ἐταιρετός* vorhält <sup>69)</sup>. Aber nach der engeren Bedeutung von *ἐταιρετα* geht dieser Name die derselben Laris der Phyle oder derselben Symmorie Angehörigen an, wonach Zeus *Ἐταιρετός* vom *Φίλιος* unterschieden wird <sup>70)</sup>. Ihm opferten die Magister und nannten das Fest Metaribela, indem sie es auf Jason der die Argonauten zusammenwarb, zurücksührten <sup>71)</sup>.

Zeus Ktesios, der Habe, hatte einen Altar im Attischen Demos Phlyeis neben dem der Demeter Anesidora <sup>72)</sup>. Auch im Hafen wurde ihm geopfert von den Handelsleuten, wie in Antiphons erster Rede erwähnt ist (p. 9 Bekk.) Durch ihn erhält das Haus, wenn Alles zerstört ist, neues Besäthum bei

65) C. J. 2167.

66) Syll. Inscr. Gr. n. 183, 22. C. J.

T. 2 p. 855 n. 3538.

67) *Abhandl. Berl. Kunstbl.* 1828 1, 175.68) *Reinette Com. nov.* p. 384.

69) Herod. 1, 44. Dio

Chrys. 1 p. 57 und 12 p. 413: *Φίλιος δὲ καὶ Ἐταιρετός ἐστὶ πάντας ἀνθρώπους ἐνδύεται καὶ βούλεται εἶναι ἀλλήλους φίλους, ἔχθρὸν δὲ ἢ πολέμιον μισῶν.*

70) Schol. Soph. Aj. 492. Schol. Eur. Hec.

342. Ähnlich wird Zeus *Ἐταιρετός* bei den Kretern zu verstehen sein. Hesych. Suid.

71) Athen. 13 p. 572 d. O. Müller Orchom.

S. 250 f.

72) Paus. 1, 31, 2.

Neptynos<sup>75)</sup>. Er wurde in der Vorrathshalle (*συντοκία*) aufgestellt<sup>74)</sup> in einem kleinen Bildchen, dessen Einweihung beschrieben wird<sup>75)</sup>, und er wird daher *συντοκός* genannt. Wenn er ein Sohn des Zeus Soter und der Praxidike genannt wird, so ist der Sinn daß bei dem Rechtthun Bestand ist und die Habe sich mehrt.

Wenden wir uns auf die Seite der bürgerlichen und staatlichen Verhältnisse und Gliederungen, die durch einen nach ihnen benannten, als Stifter und Aufseher angesehenen Zeus festeren Halt und Charakter und größere Würde erhielten, so ist zu nennen Herkeios, der Zeus des Hauses, dessen Altar mitten in dem ummauerten freien Haushof (*αὐλή*) stand und für das Haus war was der Tempel für die Stadt. Daher ein Greuel daß Neoptolemos den Priamos an diesem Altar tötete im Epos des Arktinos. Bei Herodot steht Demaratos, nachdem er einen Stier geopfert, seine Mutter bei dem Herkeios ihm zu gestehn ob er Proklide reiner Abkunft sey (6, 68). In Athen hing an ihm und dem Phratris, so wie dem Apollon Patroos das reine Bürgerthum; sie mußte bekennen wer ein Amt erhielt, sie kamen bei Verwandtschaft und im Erbrecht durchaus in Betracht<sup>76)</sup>. Ein Altar des Herkeios stand unter dem Delbaum im Pandrosion<sup>77)</sup>. Dann ist Zeus Schutz des Hausheerds, *Ἐφ' ἑστιασὶ, ἐσπιούχας, ἐσπιόναξ, ἐστιάργος*<sup>78)</sup>.

73) Suppl. 427, ein *κτῆσιος βωμός* Agam. 997. 74) Harpoer. s. v. mit einer Stelle aus Menander, wo Maussac, Suid. wo Bernhardt zu vergleichen. 75) Athen. 11 p. 473 b. *Ἰβλος* de herod. 8, 16 sagt von dem Opfer an Ktesios *περὶ ἣν μάλιστα ἐκτὸς θοοῖαν ἐσπιάδαζε* — *καὶ ἤρχοντο ἡμῖν ὄντας διδάσκειν καὶ κτῆσιον ἀγαθόν.*

76) Harpoer. *Ἐρεῖος Ζεύς*, Plat. Euthyd. p. 502 d. Cratin. ap. Athen. 11 p. 460 f. Poll. 8, 85, Demosth. c. Eubul. p. 1319 R. *Ἀνδρῶν πατρῶν καὶ τοῦ ἰσουλίου γέννηται*, pr. cor. p. 274 Hesych. s. v. *ἰσὺ δὲ ἱ. Ζ. παρὰ Ἀθηναίους*. Suid. *Ἐρε. Ζ.* 77) Phylarchos bei Dionysios über Dinarchos. 78) Hesych. bei den Joniern, Aesch. Ag. 679. Soph. Aj. 492.

Ferner ist Zeus Gott der Geschlechter, γενήλιος <sup>79)</sup>, γενήτωρ <sup>80)</sup>, der Verwandtschaft, δμῳγενος, συγγένειος, der Blutsfreundschaft <sup>81)</sup>, ξύναιμος bei Sophokles (Ant. 659), der Ehe, ἑλπιος, ζῦγιος, γαμήλιος, der Phratrien, Φράτριος, als solcher besonders in Athen, und Ἀπατούριος von dem Feste der davon (nicht von ἀπαίτη nach der Legende) benannten Apaturien, woran die Söhne der Geschlechtsgeoffen (γενήται), unter sie (als ἀπαίτορες) und unter die φράτρες eingeschrieben wurden. Auch in dem Vertrag der Gortynier und Hierapytnier stellt der Eid voran τῶν Ἑορῶν καὶ Ζῶνα Φράτριον καὶ Ζῶνα Λυκταίων. Der Zeus Geleon einer Athensischen Inschrift <sup>82)</sup> ist der der Phyle der Geleonten, einer Namensform die hierdurch Bestätigung erhält. Die Sikyonier gründeten zur Heiligung ihrer Ordnung in Phylen dem Zeus Στοχιδος ein Hieron <sup>83)</sup> und wahrscheinlich hatte der Zeus Κοσμητᾶς in Sparta, bei dessen Tempel das Grab des Lyndareos war, ähnliche Bedeutung <sup>84)</sup>. Die Tegeaten feierten jährlich auf einer Höhe wo viele Kläare standen, dem Zeus Κλάριος ein Fest wegen der Verloosung der Landestheile unter die Söhne des Arkas <sup>85)</sup>: so fest trat die Sage auf.

Πατρός in der Bedeutung vaterländisch, wie πατρώια γῆ, oder von den Vätern her ist natürlich ein vielen Göttern gemeinsames Beiwort <sup>86)</sup>, in engerer Bedeutung bezeichnet es.

79) Pind. Ol. 8, 16. 80) Aesch. Suppl. 192. 81) Tim. Lex. Plat. δμῳγενιοι θεοι p. 192 s. Ruhnk. Die Söhne der γενήται, desselben Genos, waren Brüder, δμῳγονοι, δμῳγενιοι, ehemals auch δμογᾶλκτες genannt, und wählten sich aus ihrer Mitte ihren Priester (Plat. Axioch. p. 371 d), Verwandte also auch (Plat. Legg. 9 p. 878 d), wie wohl die συγγένεια eigentlich auch die Angeheiratheten mitbegreift. Steph. Byz. πάτρα. Harpocr. γενήται. Auch Athenä war Γυνητῆς (Cruz. Melet. 1, 23) und Φρατρία. 82) Bekannt gemacht von Z. Hof in der Archäol. Zeitung 1844 S. 246 f. 83) Bekk. Anecd. 2, 790. Sel. ol. in Dionys. Gramm. 84) Paus. 3, 17, 4. 85) Paus. 8, 53, 4. Aesch. Suppl. 345 ἰεσία θέμις Διὸς κλαρίων.

86) Heliod. 10 πατῶροι καὶ γέναρχαι θεοὶ τε καὶ ἄνθρωποι, πατρίω-



den Stamm- oder Hauptgott, wie Zeus Patroos der Myrmidonen, einst auch der Athener, die von den Joniern den Apollon als Patroos annahmen<sup>87)</sup>. Diesem Zeus ähnlich ist der Polieus, πολιοῦχος, in vielen Städten, besonders auch in Athen, dessen hochalterthümliches Stieropfer Pausanias noch beschreiben konnte (1, 24, 4. 28, 11) und von dem der Festname *Αιολία* geblieben war. In der Stadt waltet er dann als *Βουλάτος* im Rathe, zu dem nebst der Athena in Athen der Rath bei seiner Zusammenkunft täglich betete<sup>88)</sup> und dessen Koanon nebst dem Apollon von Peisios und dem Demos von Eysion im Buleuterion stand<sup>89)</sup>, den in Sparta Inschriften mit den *εὐαγγελτοῖς* in Verbindung setzen<sup>90)</sup>, wo auch Zeus, Athena und die Dioskuren Altäre als *Ἀμφούσιοι* hatten<sup>91)</sup>. Auch eine Münze der Mitylener enthält das Haupt des *ΖΕΥΣ ΒΟΥΛΑΙΟC*, hinten Zeus, Poseidon und Pluton stehend als *Θεοὶ ἀρχαῖοι Μυτιληναίων*<sup>92)</sup>, und eine Inschrift aus Patara in Cambridge *Δία βούλιον*<sup>93)</sup>. Der Volksversammlung und Beredsamkeit ist er *Ἀγοράτος*. In den Eumeniden sagt Athena: gesiegt hat Zeus Agoraios (958.) Er hatte einen Altar in Athen nach Hesychius, ein Hieron in Sparta, so wie auch Athene Agoraea<sup>94)</sup>, wohl nur von dem Platze so genannt, einen Altar in Olympia in der Altis, wo auch einer der Artemis Agoraea<sup>95)</sup>, einen in Selinunt, den Herodot erwähnt (5, 46),

καὶ ἰσφ. G. Herm. ad Soph. Tr. 287. Heind. ad Plat. Euthyd. p. 403 s. Lobeck Aglaoph. p. 77. προπάτωρ Theoph. ad Autol. 1 p. 43. 87) Götterl. 1, 492. Lobeck Aglaoph. 1, 770 s. Ueber

den Zusammenhang der Geschlechter mit dem Cultus des Apollon Patroos und des Zeus enthalten viel Gutes Platners Beiträge zum Attischen Recht (Phratrien), obwohl auch Manches sich anders stellen läßt.

88) Antiph. de choreuta p. 789 Reisk.

89) Paus. 1, 3, 4.

90) C. J. 1392. 1245.

91) Paus. 3, 6, 4.

92) Eckh.

2, 504. Mus. Sanelem. 1, 298, 311. Mionnet 3, 46.

93) Op. un.

Syll. p. 232.

94) Pausan. 3, 11, 8.

95) Pausan. 5, 15, 3

cf. Soph. Oed. Tyr. 161.

einen in Nikäa in Bithynien, der auf Münzen Domitians und Trajans mit seinem Namen abgebildet ist mit lobender Flamme darauf <sup>96</sup>). Das Bema des Redners insbesondre gieng ein Zeus Epibemios in Siphnos an <sup>97</sup>). Zeus Eribemios in Rhodos <sup>98</sup>) soll wohl ein Freund der Demokratie seyn; an den *Μετοίκιος* <sup>99</sup>) hielten sich die Metöken. Der gemeinsame, *Ἐπαχολιος*, hieß er in Salamis <sup>100</sup>). Die gemeinsamen Opfermahle, die Schmausgenossen geht an bei den Kypriern der *Ἑλλαπιναστής καὶ σπλαγχνοτόμος* <sup>101</sup>), so wie der *Ἐκατόμβιος* in Gortyna und bei den Arkadern <sup>102</sup>).

An der Grenze steht ein Altar des Zeus *Ἰσκιος*, die Inschrift eines solchen findet sich bei Demosthenes <sup>103</sup>); was sein erstes Gesetz sey, lehrt Platon <sup>104</sup>). Als Gott der Bundesversammlung der Achäer hieß er *Ὀμαγύριος*, bei Aegion am Meer <sup>105</sup>) und *Ὀμάριος*, *Ἀμάριος* <sup>106</sup>), dessen Hain *Ἀμάριον* <sup>107</sup>). Auch die Bürger von Kroton, Sybaris und

96) Sestini Lett. numism. Ser. 2 T. 1 p. 80 Mionnet 11, 451, 216. 452, 218. Auf diesen bezieht Panofka in den Schr. der Berl. Akad. 1857 S. 165—171 eine Statue und nimmt dabei Beziehungen von ihm zu Zeus Iorkios und dem Bliß, zu Festia u. s. w. die mir unbegründet scheinen, so wie demnach die Benennung der Statue. 97) Hesych.

98) Hesych.

99) Bei Phrynichos Bekk. Anecd. 1, 51.

100) Hesych.

101) Athen. 4 p. 174 a.

102) Hesych.,

bei den Athenern Apollon. Hesych. Etym. M. p. 321, 6. Gud. p. 175, 6.

103) Halonn.

104) Legg. 8 p. 842 e.

105) Paus.

7, 24, 2, auf den Münzen des Bundes, worüber Sestini geschrieben.

106) Strab. 8, 385.

107) Id. p. 387, wie in Meiners Ausgabe geschrieben ist, *Ὀμάριον* bei Polybius 5, 93, wo darin ein friedliches Abkommen auf einer Stele geschrieben neben dem Altar der Festia aufgeführt wird. C. Curtius Pelop. 1, 488. Unrichtig schrieb Heyne

Opusc. 2, 277 *Ὀμόνοιος* (obwohl ein Zeus *Ὀμονῶς* in einer Inschrift von Kifos in Asien bei J. B. Grande Inscr. gesammelt von D. St. v. Richter 2, 39 S. 238. und eine Statue der Homonda neben dem Zeus Kleutherios vorkommt C. J. n. 1624); unrichtig auch L. Dindorf im Stephanschen Thes. p. 1984 *Ὀμάριος*, *conterminus*.

Kaulonia errichteten dem Zeus Homarios gemeinschaftlich ein Hieron, worin sie ihre Zusammenkünfte und Berathungen hielten <sup>108</sup>). Schon von der Theßalischen Amphiktyonie erhielten Demeter und Zeus den Beinamen <sup>109</sup>). Auf einen ähnlichen, aber für uns ganz im Dunkeln liegenden Böotischen Städteverein ist auch, wie ich vermuthet, der Name des Zeus Ὀμολώτος in Böotien zu beziehen <sup>110</sup>). Er wurde verehrt in Theben,

---

108) Polyb. 2, 39. Sehr wahrscheinlich ist was Meineke zu Steph. Byz. Ὀμάριον, πόλις Θεσσαλίας z. z. l. vermuthet, daß dieß irrig und Ἰταλίας, und nicht eine Stadt, sondern das Homarion worin Zeus und Athena nach Theopomp gekehrt wurden, zu verstehen sey. 109) Herod. 7, 200. Daß auch Zeus Ἀμφικτύων gemeint sey, bemerkt D. Müller Aegin. p. 31 und gesteht auch Böckh zu C. J. 1, 658. 110) Die Etymologie ist nicht so ganz ungewiß wie Athens de dial. Aeol. p. 76 u. A. behaupten. Zusammengesetzt mit ὅμο sind so viele Wörter und daß der Makedonische Monatsname Λῶτος, Ἀψος mit Ὀμολώτος „Analogie habe“, hat auch R. Fr. Hermann bemerkt über Gr. Monatskunde S. 69. 71. Dieser Monatsname aber ist von λωτον, λῆστος nicht zu trennen und die beiden Bestandtheile von Ὀμολώτος zusammengefaßt lassen, obgleich eine genaue Begriffsbestimmung nicht möglich ist, doch auf ein gutes, einträchtiges Verhältniß schließen, dessen Ausdruck dieser gemeinsam gute Zeus und neben ihm, wie bei den Amphiktyonen, Demeter war; auf „irgend einen Vergleich und eine Aufßöhnung“, wie ein Gelehrter mit dem ich sonst wenig übereinstimme, sich ausdrückt, Plaz Vor- und Urgeschichte der Hellenen S. 572. Auch Preller 1, 95 stellt Ὀμολώτος neben Ὀμαγέριος. Zufällig trifft damit dem Sinne nach die Erklärung des Iktos zusammen διὰ τὸ παρ' Ἀλολεῦσαν τὸ ὁμονοητικὸν καὶ εἰρηρικὸν ὅμολον (ὁμαλόν) λέγεσθαι, zufällig, da sie grammatisch falsch ist. Ungleich übler aber sind die andern Ableitungen. Sie gehen von dem Thebischen Thor Ὀμολωτῆς aus, das doch umgekehrt nach dem Gott benannt gewesen seyn muß, und erfinden entweder eine Thebische Person, wie den Ὀμολωτῆς, Sohn des Amphion und der Niobe, der (mit seinen Brüdern) die Mauer Thebens (und dieses Thor) gebaut habe (Schol. Eurip. Phoen. 1119), eine Tochter der Niobe Ὀμολωτῆς, welche Mehrere der Graeci nennen, eine Prophetin Ὀμολωτῆς, Tochter der Enyo, die nach Delphi geschickt worden sey, wie Aristodemos (unter Anderen) anführte, welcher Thebatta,

wo das eine der sieben Thore nach ihm hieß, „und in vielen andern Böotischen Städten“, in Theben auch Demeter (*Ῥομολαία* <sup>111</sup>). In Orchomenos wurden noch spät (um DL 145) neben den Charitesien die Homoloien mit musischen Wettkämpfen gefeiert nach der bekannten Inschrift <sup>112</sup>). Auch ein Monat hieß Homoloios <sup>113</sup>). Der den allgemeinsten, nicht politischen, aber nationalen Verein angehende Zeus aller Hellenen, Panhellenios, war gewiß ein sehr alter Name auf Aegina: die Legende schiebt ihn bis auf Nealos hinaus <sup>114</sup>), und auf dem danach benannten Berg Panhellenion, auf dessen Spitze

und darin nach Schol. Theocr. 703 von dem Feste der Homoloien geschrieben hatte (Phot. Suid. s. v.), während er selbst völlig wahrscheinlich nach Schol. Eurip. l. c. den Namen des Thors erklärte διὰ τὸ πλεονάζειν τοῦ Ῥομολωῶ — wo der Zusatz des Taurin. ἡρώος falsch und zu lesen ist Ῥομολωῶν, Tempel des Homoloios, wie auch D. Müller Orchom. S. 234 Not. 2 schreibt — oder sie verstanden des Gleichlauts wegen auf den Thessalischen Berg Ῥομολος, Ῥομόλη (Strab. 9 p. 443. Steph. Byz.) was Aristodemus auch angab (Schol. Theocr. l. c.) und erfanden dazu eine Geschichte (Paus. 9, 8, 3), worin so wenig ein Körnchen von Tradition oder Wahrheit ist als in allen der Etymologie wegen aus der poetischen Sage geschöpften Erfindungen. Wenn aber Stephanus zu der Stadt Ῥομόλιον bemerkt: τὸ δὲ Ῥομολωῶν τεμνικὸν ἔστι κατὰ πλεονασμὸν τοῦ ὦ, so ist dieß willkürlich: auf einer Münze lesen wir ΟΜΟΛΙΩΝ, Eckh. 2, 139. Eine Vereinigung von Stämmen auf dem Berg Homolos hat daher nichts als eine falsche Etymologie für sich anzuführen, und der Zeus Ῥομολωῖος in Thessalien bei Phot. Suid. ist, wie es scheint, selbst nur nach der falschen Etymologie zugelegt worden. 111) Phot. Suid.

112) C. J. n. 1584. Zyklophron 520 nennt auch eine Athena Ῥομολαία, die mir unwahrscheinlich ist. Müller Orchom. S. 233 setzt aus Versehen noch Enyo hinzu, aus der Note 110 berührten Legende, und nennt dann diese Götter zusammen streitbar. 113) C. J. n. 1563 a. 1608 b.

114) Paus. 1, 44, 3. Nealos, zu dem nemlich bei allgemeinem Fruchtangel das Delphische Orakel Abgesandte aller Staaten schickte um durch sein Gebet dem abzuhelpen. D. Müller Aegin. p. 18. Zur Erklärung des Namens Πανελλήνιος erfunden.

auf einer äußerst beschränkten Fläche, noch jetzt ein hochalter Altar steht, sollte Aetios dieß Hieron angelegt haben <sup>115</sup>). Einen diesem und der Hera und allen Göttern gemeinsamen Tempel baute noch Hadrian zu Athen <sup>116</sup>). Hellenios aber (Ἑλλένιος 'Ελλάνιος) war der Zeus der Hellenen im engeren ursprünglichen Sinn, an dessen Altar auf Megina die Aetiden reichen Segen auf ihr Land herabflehten, was von der Not. 114 erwähnten Legende verschieden ist <sup>117</sup>). Gesandte der Athener erklärten in Sparta daß die Athener auf die Anträge des Mederkönigs, aus Ehrfurcht vor dem Zeus Hellenios, Hellas nicht hätten verrathen wollen <sup>118</sup>). Zeus Hellenios wurde in mehreren Griechischen Städten verehrt <sup>119</sup>), und Münzen enthalten sein Haupt lorberbekränzt, die Züge ganz die des Apollon, aber dabei den Blitz und auf der einen *ΔΙΟΣ ΕΛΛΑΝΙΟΥ* <sup>120</sup>). Dieser jugendliche Zeus war auch unter den Weihgeschenken des Smikythos aus Rhegion in Olympia <sup>121</sup>), mit dem zugleich ein unbärtiger Zeus von den Elaiten in Aeolis angeführt wird. Ein unbärtiger Zeus in Rhegion wird in anderm Zusammenhang bei Zeus als Sohn der Kretischen Rhea bemerkt werden.

Auf das Kriegshandwerk wird Zeus äußerst wenig bezogen <sup>122</sup>), während er den Wettkämpfen dagegen als Agonios

115) Paus. 2, 30, 3. 4. 116) Paus. 1, 18, 9. 117) Pind. N. 5, 10. Dissen in den Explic. p. 394. 118) Herod. 9, 7. Aristoph. Equ. 1253. 'Ελλάνιος Ζεῦ. Theophrast nennt so den Πανελλίνιος in Megina π. σημείων 1, 24. 119) Havercamp zu Paruta Siciliae Num. p. 343. 120) Eckh. 1, 244. 121) Paus. 5, 24, 1. 26, 4. Herod. 7, 170. 122) Der Karische Zeus Ἐργάτιος ist eben Karisch, so wie der Kretische altkretisch. Ein Karischer Zeus ὀπλοσμός bei Aristoteles de part. anim. 3, 4 p. 673, 17 ist wahrscheinlich verschrieben, nach Meineke in Gerhard's Archäol Zeitung 1857 S. 103 etwa aus ὀσσογώσιος. Auf einer Antoninsmünze von Amastria in Paphlagonien steht ΖΕΥΣ ΕΡΓΑΤΙΟΥ, Eckh. 2, 385. Annali d. J. arch. 11, 64 tav. A 2.

vorseht, wie überhaupt einzelne Stände und Klassen sich nicht an ihn anschließen, mit Ausnahme etwa einiger ländlichen. Daß er den Sieg verleiht, die Feinde wendet, ist etwas Andres. Dem Zeus Tropaios errichteten die Dorier ein Hieron, angeblich schon nach dem Sieg über die Achäer und Amykläer <sup>123)</sup> und die Tropäen waren ihm geweiht, sowohl aufgehäuhte Waffenbeute, wovon er *τροπαιοβχος* heißt, als Opfer (*τρόπαια θύματα*). Daher denn auch Zeus *Τρόπαιος* bei Sophokles und Euripides vorkommt und *Ζηὺς ἐρδῶσαι βέτας τροπαιον*. Eine Ausnahme bildet Zeus Areios, dem die Könige von Epirus vom Neakidenstamm opferten an einem woloffischen Ort Passaron, wann sie den Epiroten schwuren nach den Gesetzen zu regieren und sie schwören ließen das Königthum nach den Gesetzen zu bewahren <sup>124)</sup>. Zeus selbst, der Fortios, hatte hier durch den Namen den Waffenrod angezogen, den die Könige selbst jedem andern Anzug vorzuziehen pflegen. Eine Münze von Jafos in Karien enthält mit dem Namen *ZEYC APEIOC* die Figur eines Hopliten mit Helm, Schild und Lanze <sup>125)</sup>. Aber auch im Tempel der Hera zu Olympia stand neben der thronenden Hera Zeus bärtig und behelmt <sup>126)</sup>; und den Altar des Hephästos in der Altis gaben manche Eleer dem Areios Zeus und sagten, daran habe Demomaos geopfert so oft er einen der Freier zum Wagenkampf zuließ <sup>127)</sup>.

123) Paus. 3, 12, 7. 124) Plut. Pyrrh. 5. 125) Streber Num. Gr. in den Abhandl. der Münchner Akad. v. B. 1835 S. 232—39 Taf. 4, 5; in D. Müllers Denkm. II Taf. 2, 21. 126) Paus. 5,

17, 1. *ἴσται δὲ τὸν ἀνὰ, rudis opificii* nach Schubart und Walz (wie auch Glavier übersetzt, so wie auch *Andre simple, simplice*) mit Verschmäzung also der Conjectur *Ἀγελάδα* von Jacobs Verm. Schr. 5, 483 f. die nicht mehr Recht hat als *Ἀγία* in den Berichten der Berl. Akad. 1853 S. 223. Was aber Annali 2, 107 s. vorgeschlagen ist, brauchte Streber nicht zu widerlegen. 127) Paus. 5, 14, 5. Es ist möglich daß die

Figur am Altar angebracht war und daß man den Gut des Hephästos

Der die Tropäen verleiht, ist auch der Gott der Freiheit oder Unabhängigkeit, *Ἐλευθεριος*. Dieser verherrlichte sich durch den Sieg über die Perser, in einem der schönsten Epigramme des Simonides, durch den über Marbonios und hatte in Platäa Altar und Statue <sup>128)</sup> und das schöne Fest der Eleutherien mit einem gymnaischen Wettkampf mit dem Kranz als Preis <sup>129)</sup>, in Athen eine Halle zum Denkmal desselben Sieges <sup>130)</sup>, wurde auch in Syrakus, Tarent und Karien verehrt <sup>131)</sup>. Syrakusische Münzen enthalten seinen Namen <sup>132)</sup> und aus Diodor wissen wir daß ihm die Syrakuser nach dem Sturz des Thrasybulos einstimmig eine kolossale Statue und ein Fest Eleutheria beschloßen (II, 71.) Nach dem Tode des Polykrates weihte sein Vertrauter dem Zeus Eleutherios Altar und Lemenos und bot den Samiern die Freiheit an wenn sie ihm das Priesterthum und eine Summe überließen, wie Herodot erzählt (3, 142.) Ihm weihten auch den Schild des gegen die Kelten unter Brennus gefallenen jungen Helben Kybios die Angehörigen mit einem Epigramm <sup>133)</sup>. Pindar nennt seine Tochter die Soteira Tyche (OL. 12, 1.)

Von ganz besonderer Art ist Zeus Apompios, der durch Winckelmann, indem er zwei antike Paßen auf ihn bezog <sup>134)</sup>, über Gebühr berühmt geworden ist. Die Macht der

---

mit dem Helm des Zeus im Heratempel verglich und diesen benutzte um ein hochaltes Denkmal von Demomaos zu gewinnen. In die dunkle Keltische Theologie möchten diese Geier nicht eingedrungen seyn.

128) Paus. 9, 2, 5, nachdem Pausanias der Sieger auf der Agora dem Zeus Eleutherios geopfert hatte, Thucyd. 2, 71. 129) Strab. 9 p. 412. Plutarch. Aristid. 21. 130) Ps. Plat. Eryx. init. c. Schol. Harpoor. und Suid. 131) Hesych. 132) Eckh. 1, 243. Torremuzza 82, 10. 11. 101, 13. 14. 15. 133) Paus. 10, 21, 3. 134) Mon. inéd. 12, 13. Die erste stellt den Krißlaos vor, H. Denkm. 1, 462 Not. 13, die andre enthält eine phantastische Zusammensetzung aus einem Kopf und einer Fliege. Anders von Köhler Matzen St. Petersburg. 1833. S. 13 f. aus den Mém. de l'Acad.

Fliegen zur Zeit der größten Hitze ist groß: das Strahlenhaupt einer Rhodischen Münze hat im Feld eine Fliege <sup>135)</sup>. Um sie bei den Opfern entfernt zu halten, schlachtete und zerlegte man vorher auf Peukas, wo der Tempel des Apollon Aktios, einen Stier an dem sie sich sammelten, „opfert den Fliegen einen Stier und sie füllten sich mit dem Blut an und verschwanden“ <sup>136)</sup>. Eben so geschah in Olympia, wo sie wie der Römischer Antiphanes mit Bezug auf andre Ungeladene sagt, einen Stier den Ungeladenen voraus zerlegten <sup>137)</sup>. Dafür nun war die Formel dem Zeus *Ἀνόμενος*, Fliegenvertreiber, opfern. Pausanias deutet diese Erfindung und das Natürliche in der Sache an durch die Legende, Herakles, als ihn beim Opfern die Fliegenschwärme störten, habe nach eigener Erfindung oder auch von einem Andern belehrt, dem Zeus Apomylos geopfert und so hätten sich die Fliegen über den Alpheios gewandt; eben so „sollen die Eleer dem Zeus Apomylos der die Fliegen aus Olympia vertreibe, opfern“ (5, 14, 2.) Im Etymologicum lesen wir daß ihm auf einem von Herakles errichteten Altar geopfert werde. Vermuthlich ist der Gebrauch selbst abgekommen und ein gewöhnliches Opfer beibehalten worden zur Abhaltung der Fliegen durch ein Wunder, wie das ganz im Geiste der Heiligthümer ist. Dieß Wunder wird dann grell hervorgehoben von Plinius, dem es um so wunderbarer vor kommt, da die Fliege das dummste Thier sey (29, 6, 24) <sup>138)</sup>,

135) Mionnet 3, 414.

136) Ael. H. A. 10, 8.

137) Athen. 1 p. 5 a — *ποῦν τοῖς ἀλείτοισι προναμένοντιν παρ-  
αγοῶν*. Heraklides bei Clem. Prot. 2, 39 p. 11 Sylb. *ταῖς μυῖαις  
προδόνοντιν ποῦν*.

138) Er weiß sogar von einem Gott Myiagros, dem die Eleer opfern wenn die Menge der Fliegen Pest mit sich bringt, die dann nach dem Opfer gleich sterben 10, 28. Casaubon zum Athenäus findet es admodum suave daß Antiphanes das Opfer zu Ehren des Baas Fliegenwehrens so gedeutet habe als ob es zu Gunsten der Fliegen geschlachtet worden wäre, wie es uns jetzt, nach größerer Beschränkung des Buchstabenglaubens, admodum suave erscheint wie er es anders versteht.



und von Aelian der die freiwillig über den Alpheios sich zurückziehenden Fliegen den vor dem Opfer abgessenen auf Leukas gegenüberstellt <sup>139</sup>). In Arkadien kommt ein Heros Myiagros, Fliegenscheuch, chassemouche, vor, dem ein ähnliches Voropfer gebracht wurde <sup>140</sup>).

Während es für manche Götter der höchste Name war wenn man sie anredete *Διός πατήρ* <sup>141</sup>), wie Apollon *Διόπαις* genannt wird, ist in späteren Zeiten häufig andern Göttern im Eifer sie zu erheben der Name Zeus gleichsam als Titel beigelegt worden, wie auch mit Jupiter geschehn ist. Dahin gehören nicht Hades-Pluton, Trophonios, Poseidon, die in anderer Bedeutung auch Zeus sind, wohl aber Apollon Aristaios in Keos, wie auch den Apollon Karneios die Argeier sowohl Zeus als Hegetor nannten <sup>142</sup>), Dionysos, wie oben gezeigt wurde (Note 65—67), *Διόπαν* <sup>143</sup>), Helios in Mylasa <sup>144</sup>), Asklepios Zeus, dessen Tempel in Smyrna und Pergamos Aristides nennt (1 p. 67), Zeus Amphiaraios <sup>145</sup>), Zeus Perakles. Im Spott wurde gesagt Zeus Menekrates <sup>146</sup>).

Zu diesen Bemerkungen über Zeus ist hinzuzunehmen was auf ihn bezüglich zerstreut vorkommt bei den andern Göttern,

139) H. A. l. c. und 5, 17. 140) Paqs. 8, 26, 4 *προδύονα*.

141) Syll. Epigr. Gr. n. 119 *Πατήρ Διός Ἐκφαντοῦ*, und dazu p. 160 viele andre Beispiele. So auch Anacr. *ἐλαφρόλε ξανθὴ καὶ Διός*, Stesich. *Παλλάδα περσέπολιν — παῖδα Διός μεγάλων*. Sappho *ἄγναι Χαρίτες δεῦτα Διός κόρη*, ein Unbekannter bei Aristoteles Rhet. 3, 8 *Χρυστοκόμα Ἐκαστὴ καὶ Διός*, Aesch. Sept. 643 *ἡ Διός πῦρ παρθέρος Δίκης*. Soph. Aj. 172 *ταυροπόδα Διός Ἄρταμις*, 395 *ὦ Διός γ' ἀλκίμα θεός*, 445 *ἡ Διός γοργώπις ἀδάματος θεά*, 933 *Ζηνός ἡ θυγὴ θεός Παλλὰς*. Eurip. *Ἄρταμις Διός κόρη* häufig s. Valcken. Diatr. p. 138 s. Hom. Il. 10, 285 *Διός τέκος Ἀργυραίην*. 142) Schol. Theocr. 5, 83. 143) C. J. 4538. 144) Ib. n. 2700.

145) Dicaearch. *βίος Ἑλλ.* Zeus Enyalios bei Josephus ist Uebersetzung des *Βῆλος Ἀράδος*, Creuz. Meletem. 1, 35. 146) Plut. Ages. 21.

besonders Athena, Apollon, Hera, Dionysos, deren Verhältnis zu ihm es nützlich wäre in besondre zusammenhängende kurze Abrisse zu bringen. Von Zeus ist, wie „alle Straßen und Plätze der Städte“, auch die ganze Mythologie voll. Die Liebesgeschichten von ihm haben ihren Grund und Anlaß darin daß diese Io, Danae, Leda, Antiope, mit welcher Zeus in Satyrgestalt die Thebischen Zwillinge zeugt, womit das alte rohe Münzgepräge mit einem Satyr und einem Weib übereinzukommen scheint, zuerst ganz andre Wesen waren als sterbliche Weiber, da Zeus in den verschiedenen Landschaften, ähnlich wie mit Demeter, Semele, Mäa, in den verschiedenen Culten mit ihnen verbunden wurde. Auch Ganymedes war zuerst ein physisches Symbol. Io wird die erste Sterbliche genannt welche Zeus berührte, wie von Andern Europa, Niobe <sup>147)</sup>, bis auf Alkmene welche Diodor die letzte Sterbliche nennt mit der Zeus einen Sohn erzeugt habe (4, 11.) Vielleicht war gerade diese, da Herakles überall Ausnahme macht, die erste ursprünglich Sterbliche, welche die Dichtung den verwandelten an die Seite gestellt hat: Zeus besucht Alkmene wie die Danae *χρυσῶς μασορύχτος ὑψίων* bei Pindar (J. 6, 5.) Daß die Könige, und namentlich die sagenhaften wie Darbanos, Tantalos von Zeus hießen, und die Eitelkeit stolzer Geschlechter und ihrer genealogischen Schmeichler mußten dann auch zu vielen Dichtungen führen. Schon der Asiatische Hytänus auf Aphrodite benutzt den Glauben daß Geschlechter von Zeus ausgingen, zu Ehren seiner Göttin, die auch des Zeus Sinn verleite und nach Belieben seine tiefe Weisheit täuschend ihn leicht mit sterblichen Weibern verbinde, geheim vor der Hera (35—44.) Dieses neuen dichterischen Zeus bemächtigten sich Dichter und Künstler und zur Seite gehen geistreich anmutigem und wichtigem Spiel schwache volksthümliche Legenden. Diese ahmen z. B. die Verwandlung des Zeus in den Stier, welcher Europa durch

147) Diod. 4, 14. Apollod. 2, 1, 1, 7. 3, 8, 1 u. 8.

die Fluten trägt, vielfach nach, so daß er den Myrmidon als Ameise mit Eurymedusa, als Geier (der Berghöhe) mit Aethalia, der Tochter des Hephästos, die Paliken erzeugt u. s. w.

### 13. Rhea und das Zeuskind oder der Kretische, Kretageborne Zeus.

Rhea haben wir als die Erdmutter eines den Griechischen verwandten benachbarten Volksstammes betrachtet, die in die Griechische Mythologie zu einem bestimmten Zweck aufgenommen, darin übrigens fremd und vereinzelt blieb, ohne ein Gebiet eigener göttlicher Wirksamkeit (1, 148.) Sie ist in der Ilias die Mutter der drei Kroniden (15, 187) und bringt ihre Tochter Here (4, 60. 14, 296) zu Okeanos und Thetys als Zeus den Kronos unter Erde und Meer bannte (14, 203.) Im Hymnus auf den Delischen Apollon ist sie bei der Geburt der Leto (93), in dem auf Demeter holt sie Demeter in den Olymp (442. 459) <sup>1)</sup>. Der Bedeutung nach ist *Ῥέα* höchst wahrscheinlich mit Lautverschiebung *ἔρα*, Erde <sup>2)</sup>. Aeschylus ruft an *Γᾶς πατήρ, Ζῆν*. Einen Cult aber der Rhea mit ihrem Kinde Zeus zu Lyktos in Kreta lernen wir aus der Böotischen Theogonie kennen (477—493.) Einen lebhaften Verkehr zwis-

1) *Ῥέας κόλπος* das Adriatische Meer, Aesch. Prom. 838, oder des Kronos Schol. Apollon. 4, 327. 2) Jl. 14, 203 *Ῥέην*, Pherekydes *Ῥῆ*, Herodian. π. μόν. λ. p. 7, 5, wie *γῆα*, γῆ, *ἔρα*, ἥρ. Eustath. ad

Jl. 1, 55 p. 46, 20 τὸ κάρα καὶ ἄκρα — μάλιστα δὲ προσφώνεις εἰς τὸ πατὴρ τὴν Ἠραν ἀναγγαμματοζόμενον τὸ *Ῥέα* κέρων εἰς τὸ *ἔρα*, ὃ *λέω* γῆ. So *ἔραω*, *ἔζω*. Auch Kuhn nimmt diese Metathese an bei Weber Ind. Studien 1, 302. Viele denken an *ῥέω* oder setzen dies neben *ἔρα*, oder ziehen diese Ableitung vor, wie Boega Baasir. tav. 13 p. 85. Eustathius hat auch sie p. 978, 44. 50, die ohne alle Wahrscheinlichkeit ist. Die Rhea Mutter der Hera, der Demeter ist, so bei Pherekydes *Χθον* die der *Γῆ*. Platon im Kratylus p. 402 b hat sogar wegen *Ῥέα* auch Kronos als *προϋνδός* genommen indem er beide als *θευμάτων ὀνόματα* in sophistischem Scherz auführt.

sehen Heßas und Kreta verrathen uns die Kreter des Apollon Delphinios in Delphi, die Kretische Diktynna in Lakonien und in Megina, die mit Kreta in Verbindung gesetzten erdichteten Erzählungen des Odysseus in der Odyssee, der unter dem falschen Namen *Aidos* den Ichnigen, und der Demeter die in dem Hymnus auf sie unter dem gleichbedeutenden *Aidos* den Ichnigen versteckt, nach dem Sprichwort daß die Kreter immer lügen. Die Theogonie versieht diesen Localcult mit der nationalen Mythologie in der Art daß Rhea, nachdem Kronos die Hestia, Demeter und Here, den Zeus und den Ennosigaios nach der Geburt verschlungen hat, als sie den jüngsten Sohn gebären soll, „der Götter Vater und auch der Menschen, unter dessen Donner die weite Erde bebt“, die Eltern Uranos und Gaea sie nach Lyktos schicken und in Kreta Gaea 3) den großen Zeus der Gebärenden abnimmt und sie ihn selbst zur Erziehung durch die schwarze Nacht nach Lyktos zuerst (der aus-erwählten Stadt) trägt 4) und ihn verbirgt in einer hohen Grotte in dem waldigen Berg Nedaon. Dem Kronos gab sie einen eingewinkelten Stein zu verschlingen. Reißend schnell aber wuchsen Leben und glänzende Glieder des Herren. So mußte der beide Zeus verbindende Dichter zusehen: in Kreta selbst oder in Bezug auf den Kretischen Zeus ist sonst niemals von mehr als dem Kind und dann auch dem Grabe die Rede. Die Kureten nennt Hesiodus nicht, wohl aber die Orphische Theogonie 5).

---

3) Die Theogonie des Musaios sagte Themis, um auf die Weltordnung des Zeus anzuspielen. Eratosth. Catast. 13. Schol. German. p. 53 Buhle.

4) Nicht ein Widerspruch, wie Schumann de Jovis incunab. Opusc. acad. 2, 251 not. 4 mit Andern annimmt, sondern Unbeholfenheit liegt in der Erzählung daß die Eltern sie nach Lyktos schicken 477 und daß dann näher angegeben wird wie sie in Kreta entbunden von Gaea das Kind nach Lyktos vor andern Städten bringt und in die Höhle verbirgt. Vgl. Mügell de theogoniae emend. p. 101. 5) Lob. Aglaoph p. 515. 541. 1117.

Ein anderer Sitz des Rheadienfestes war ohnweit auf der östlichen Seite der Nordküste Kretas, während angenommen wird daß Lyktos im inneren Lande lag. Der Spaziergang von Knosos zur „heiligen Höhle und zum Hieron des Zeus“ ist im Anfang der Platonischen Gesetze erwähnt. Die Diktäische, bei der Stadt Prasos der Eteokreter, war tausend Stadien vom Ida entfernt nach Strabon (10 p. 475.) Dort, bei Knosos, gebar Rhea 6), die Diktäischen Nymphen, die Melien nahmen das Kind in die Arme, Adresteia wiegte es in goldner Schwinge, es saugte die Milch der Ziege Amalthea und es nährten es auch die Bienen des Ida. So erzählt der Hymnus des Kallimachos auf Zeus, mit Hervorhebung der Kybanten oder Kureten und ihres Waffentanzes, deren Schildschläge das Weinen des Kindes vor den Ohren des Kronos verbergen sollte (42—56.) Damit stimmen andre Erzähler überein 7).

Um die durch den Kretischen Zeus entstandne Verwicklung aufzulösen, ist es nöthig sich zu überzeugen daß er von dem Griechischen Zeus ursprünglich ganz verschieden, ein Gott der Eteokreter Minoischer Zeit gewesen ist, der nur diesen Namen vermuthlich durch Griechen erhalten hat. So war seine Mutter Rhea dasselbe Wesen wie die große Göttin, Mutter, *Mā*, Mutter der Götter, auch Kybele der Phryger. Dieses große Volk das seit den Ältesten Zeiten Kleinasien bewohnte, adrebaudreißend und friedlich gesinnt, hat sich weithin verbreitet

---

6) Dort fragte auch Minos, der Knosische, jede Enneateris den Zeus. Odys. 19, 179. Ueber die Ausbreitung des Zeusdienstes in Kretischen Städten s. Forss Kreta 1, 160—163. (Ida und Dikte S. 142. 174.)

7) Apollod. 1, 1, 6. Arat. 33—35, (wo J. S. Wof in seiner Ausgabe *Λίμνη τοῦ ὁμήρου* für *Λίμνη* gründlich vertheidigt; die *Μουσῶν Κορυφαίαι* folgen gleich B. 35), Diod. 5, 66. 70. Strab. 10 p. 468. Hygin. 139. Sehr bekannt ist die auf diese Geschichte bezügliche Capitolinische Ara, wozu eben so schöne Terracotten hinzugekommen sind. Opere di plastica della collez. Campana tav. 1. 2, auch in den Monum. d. Inst. archeol. 3, 17. Annali T. 12 tav. K. p. 143.

und erst durch Gemischte Einmischung der materialistischen, manchen Zweigen dieses Stammes eigenen Art auch in seiner ursprünglichen Religion Veränderungen erfahren, wovon die wichtigste besteht in dem Sohn der Großen Mutter *Mys* 8). Ursprünglich war dieser Sohn ganz im Allgemeinen Leben, Frühling. Es scheint, richtig ausgelegt, vollkommen annehmlich was Strabon aus den *Κορυβατικὰς λέξεις* anführt (p. 472) daß aus Phrygia von der Rhea die Kureten als Aufzieher und Wächter des Zeus nach Kreta übergeschickt worden seyen 9). Die landschaftliche Verschiedenheit zwischen Korybanten und Kureten ist nichts Wesentliches, wenn auch das Stammwort verschieden ist, wie Pott bemerkt. Auch daß die insbesondre Kretische Form der Geburt und Pflege des Zeuskinde nach Kleinasien nur übergegangen ist, wo aber mit der Rhea auch schon immer ein gleichbedeutendes Erzeugniß verbunden war, ist nicht die Hauptsache, sondern das Verhältniß der Rhea zu einem Sohn im Allgemeinen. Wir haben hier ein, so weit aus dem Phrygischen Alterthum Spuren herabzuehen, materialistisches System vor Augen, dem Pelasgisch-Hellenischen entgegenesetzt wie die Erde dem Himmel, dem Licht, dem Geiste. Die Phryger haben, wie die Religionen und die Philosophieren

---

8) Vortreflich berichtet über die Phryger D. Abel in Paulys Real-encyclopädie der A. W. 5, 1569—1580. 9) Verschiedene Ansichten bricht Schömann aus de Jovis incunab. 1892 p. 11: Mihi tamen accuratissima Lobeckii dissertatione Aglaoph. p. 1111—29 tantum certe effectum videtur, ut de Phrygia Curetum origine dubitare liceat, proniorque sum in eam sententiam ut in Asiam translata Jovis incunabula tum demum esse credam postquam Rhea Graecorum(?) cum Cybele seu Magna matre a Lydis et Phrygibus culta Curetesque Cretici cum Phrygiis Corybantibus confundi coepti sunt. Schon Hoeck Kreta 3, 342 sieht das Verhältniß der Kretischen Rhea zu der Phrygischen Kybele, der Geburt des Zeus zum Wiederfinden des Attis an, wie ich, nimmt Phrygische Einwanderung an, unter Combinationen die ich auf sich beruhen lasse 1, 235 ff.

oft eine Idee auf die Spitze zu treiben pflegen, der Mutter Rhea ihre Verehrung in dem Maße zugewandt daß sie nur ihr auch den Segen verdanken wollten der aus den Wolken niederströmt. Diese, in denen der Blitz sich erzeugt, steigen auf von der Erde <sup>10</sup>). Demnach entspricht dem Sohne der Rhea nicht der Griechische Zeus, dessen Mutter Rhea nur statt einer ausgedachten theogonischen Potenz ist, ohne daß diese so entlehnte Rhea ähnlich wie andre fremde Elemente im Griechischen Götterkreise, Ares, Dionysos, Aphrodite, auf die Griechische Religion einwirkt oder nur in der Götterpoesie eine irgend bedeutende Rolle spielt, sondern vielmehr Dionysos, der auch mit dem Atys vermischt wird <sup>11</sup>), und wenn dieser Zeus genannt wird, so ist er nur örtlich in die höchste Ordnung erhoben, wie Aristaios Apollon in Keos auch Zeus hieß und in Areta Arkes d. i. Zagreus Dionysos nach Euripides. Zeus, nicht als der Vater der Götter und Herr der Welt, sondern nur physisch als Regen aufgefaßt, als Hyes <sup>12</sup>) und der Phrygische Hyes Sabazios sind ganz ähnliche Figuren. Die Bithynier riefen auf den Bergspitzen als Pappas, Vater, den Zeus und Atys als denselben (den Atys als ihren Zeus) an <sup>13</sup>). Wenn Eumelos der Korinther, im achten Jahrhundert, den Zeus in Lydien geboren seyn ließ, so erklärt diesen Zeus was

---

10) Der Phrygische Urmythos daß Rhea den Atys für sich (de sui) hervorbringt, scheint durch Semitischen Einfluß hauptsächlich dahin entwickelt worden zu seyn daß sie den Sohn zum Gatten nimmt, eine symbolisch mystische Ausdrucksweise von dem Schlage der Mannweiblichkeit. Dieser Zug, der eigentliche Kybeleidol, ist nicht etwa in Areta durch die Griechischen Kufiedler unterdrückt, sondern dahin niemals verpflanzt worden.

11) L. Bachmanni Anecd. Gr. 2, 325 (ἐκ τῶν τοῦ Λουκιάρχου): ἐκ τῶν Ἄττιν Φρυγίας ἀποφύκει τὸν ἀδελφὸν ἔχοντα καὶ Λουκιάρχου κ. τ. λ. eben so wie Adonis, Plutarch. Sympos. 3, p. 671 b.

12) Hesych. Ἦες, Ζεὺς ὕμφορος.

13) Ariani Bithyniaka bei Eustath. ad Il. 5, 405 p. 463: πάντες τὸν Ἄτα καὶ Ἄττιν τὸν ἀδελφόν. Diod. 3, 68 C. J. 3817. Zeus Sabazios bei Clemens III. und II.

Johannes Lydus zur Bestätigung hierfür anführt <sup>14)</sup>, daß ein Ort auf dem Imolos, westlich von Sardes Geburt des Regenzens geheissen habe, der später in *Λένων* gleichbedeutend verwandelt worden sey. Herodot nennt Rybele als die einheimische, und wohl Hauptgöttin von Sardes (5, 102), und diese versteht auch Sophokles unter der Berggöttin, der allnährenden Ga, der Mutter des Zeus selbst im *Philoctet* (393.) Wen könnte es überraschen daß diese Theokrasie immer mehr zunahm? <sup>15)</sup> Rybele konnte Rhea genannt werden weil dieß ohne Zweifel der ursprüngliche Name gewesen ist <sup>16)</sup>. Aber in Kreta ist nie an die Stelle der Rhea die spätere Form der Phrygischen Rybele getreten. Diese versteht unter Rhea Demetrios von Skepsis bei Strabon (10 p. 472) wenn er gegen Euripides bemerkt, sie zu verehren sey in Kreta nicht üblich gewesen, sondern nur in Phrygien und Troas: wer jenes sage, spreche unmythologisch <sup>17)</sup>.

14) De mens. Apr. c. 5. (Daß *Mylias*, welchen nicht weit vorher der Lyder wegen der Amalthea nennt, in *Εἰμυλος* zu ändern sey, wie Bebel Aglaoph. p. 1047 wollte, ist ganz unwahrscheinlich.) Eusebii Spicil. p. 227. Mag ein später Makedonius das Kretische nach Sardes übertragen, die heimliche Geburt des Zeus von Rhea, Anthol. Pal. 9, 645 (Anal. 3 p. 120.) Auch der Sipphos wird als Geburtsberg genannt, Schol. Jl. 24, 615.

15) Den Troischen Simois nennt Propertius die Wiege des Zeus 3, 1, 27 und Charax macht zur Troerin die Kummer Adrastea, Tochter eines Kretischen Melisseus (Apollod. 1, 1, 7. Schol. Rhos. 322), wegen eines Orts Adrastea in Troas, Steph. Byz. *Ἀδραστία*. In einem langen Orakel, später als Claudius, ist der wühende Zeus auf der Höhe von Pergamos geboren, Syll. Epigr. Graec. n. 183, 9. Aristides setzt des Zeus Geburt und Kureten nach Smyrna, seiner Residenz, 22 p. 400 Dind. 14 p. 372. Suetrius 3, 629—644 und Ovid Fast. 4, 197—210 fassen den Kretischen Mythos der Rhea in den Phrygischen der Rybele ein. Nonnus 14, 25—35 setzt in dem kretischen Korymbanten statt Kureten, vgl. 9, 147.

16) Apoll. Rh. 1, 1139 ῥέμβη καὶ παῖδά τ' ἴσμεν Φρύγιος Ἰλίου. Lucian de sacrific. i *Μυρδόνιος* αἶψα τὴν *Ρῆαν*. 17) Schwend Mythol. der Gr.



Mit der Geburtshöhle des Zeus war das Grab verbunden, das Symbol des Verschwindens des jährlichen Lebens und Treibens in der Natur, wie das des Dionysos in Delphi, entsprechend der Entführung der Persephone und der Zerstörung des Zagreus. Hiervon ist uns vorzüglich ein bedeutungsvolles wie es scheint, ganz übersehenes Merkmal geblieben aus einem Böss bei Antoninus Liberalis (19.) Er spricht von der heiligen Bienenhöhle in Kreta, worin Rhea den Zeus geboren habe und in welche Keinem hineinzugehen erlaubt sey, weder einem Gott noch Sterblichen. In einer bestimmten Zeit aber (des Frühlings) sehe man jedes Jahr sehr viel Feuer aus der Höhle hervorleuchten und dieß geschehe wann das Blut des Zeus von der Geburt hervorquelle. Heilige Bienen, Nährinnen des Zeus, nehmen die Höhle ein. Dem Symbol der Flamme als Zeichen der Jahresfruchtbarkeit begegneten wir auch im Cultus des Thracischen Dionysos (Götterl. 1, 428) und auch der Thebische ist und heißt feuergeboren. Die christliche Griechische Kirche hat dieß jährliche Auferstehungszeichen auf die Grabböhle des Heilands zu Jerusalem übergetragen, wo es die einmalige Auferstehung alljährlich am Ostermontag feiert<sup>18)</sup>, so wie sie auch den Mittelstein ihrer Kirche des heiligen Grabes als den Mittelpunkt der Erde feiert. Dieß ist

S. 340 stößt sich an den Ausdruck Rhea, hier für die Phrygische Göttin, da die Kretische Rhea doch dem Demetrios nicht unbekannt seyn konnte. Daß Euripides unhistorisch Phrygisches nach Kreta setzt, kann nicht auffallen. Macht er doch in dem Chorkiede der Helena 1301—7. 1343—48 (was auch Barnes sagen möge) die Mutter der Götter als Deo (Demeter) zur Mutter der geraubten Tochter. Auch in Mantinea wird Rhea mit Demeter verwechselt, Pausan. 8, 10, 1 cf. 36, 7. 37, 1. Preller Demeter S. 130—139. In solcher Mischung lag wohl oft, unbekusst oder absichtlich, Andeutung oder Anerkennung wesentlicher Identität.

18) Mosheim de lamina sepulchri zeigt das dieß Wunder in den Zeiten des Chalken Arun. al Raschids und Karls des Großen noch unbekannt war.

das Grab des Diktäischen Zeus bei Pallimachos, der deshalb die Kreter immer *Eügner* nennt (8.) Nach der Sage machte darauf Pythagoras, nachdem er die Idäische Höhle besucht hatte, eine Inschrift deren Anfang:

*Ἰδὲ θανὼν κεῖται Ζεὺς ἐν Ἰδα κυκλόφουσιν* 19).

Darin ist *θανὼν* für *μέγας* (wie *μέγας βοῦς* unten) untergeschoben, in dem Euhemeristischn Sinn, der sich verbreitet hatte 20), an der Stelle des symbolischen, den wir von einem

19) Porphyr. Vit. Pythag. 17. Cyrill. adv. Jul. 10 p. 342. Anthol. Pal. p. 326 n. 41, wo *Πυθαγόρου* beigeschrieben, statt *θανὼν* aber in doppelter Abschrift *μέγας*, gewiß das Ursprüngliche gesetzt ist.

20) Cicero N. D. 3, 21 tertium Cretensem, Saturni templum, cuius in illa insula sepulcrum ostenditur. Varro de litoral. Etiam suis temporibus sepulcrum Jovis in Ida monte visitatum. Diodor 3, 61 — *ἐν ἧ (νήσῳ) καὶ τελευτήσαντα ταφῆναι, δεικνυμένου τοῦ τὴν πατρὶν δεξαμένου τόπου μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς χρόνων*. Mele 2, 7 Crete — multis famigerata fabulis — maxime tamen eo quod ibi sepulti Jovis pene clarum vestigium sepulchrum est, cui nomen ejus insculptum esse accolae ostendunt. Mit immer grünendem Gebüsch umgeben, Lucian Philopatr. 10. Lucian spottet Jup. trag. 45, de saorif. 10, deorum concell. 6; Clemens von Alexandria, Iohannes Chrysostamus, Julius Firmicus, Minucius Felix berühren die Sache; Plutarch Sept. Sap. conviv. 10 legt dem Hesiodus bei den Zeichenspielen des Amphidamas auf die Frage des Lesches, was nie zuvor geschehn sey und künftig nicht geschehn werde, zwei Verse unter als Antwort, Zeichenspiele um das Grab des Zeus. Minucius Felix und Cyprianus sagen: adhuc aetrum Jovis visitur et sepulchrum ejus ostenditur. Es geschieht auch noch heute. Siebers Reise nach Kreta 1, 238. Savary Lettres sur la Grèce p. 194. Poesche 2, 256. ed. 1. Kaum erwähnenswerth ist hier bei daß der Kretische Zeus auch zum König geworden ist wie Kronos, Janus u. K. Diod. 3, 61 of. Wessel. Der Anacreon antiquissimus sactorum, wofür Fulgentius anführt, ist als der einer Schrift de natura deorum zu verstehen, s. K. Fr. Hermann im Philologus 10, 322. Eydus de mens. Apr. c. 5, viele Spätere bei Creuzer Melet. 1 p. 43 not. 4 b. K. Heinrich im Epimenides leitet dieß zum Ueberfluß aus der Combination der Geburtshöhle und des Grabes ab.

Sophisten Antiochos vertheidigt finden <sup>21)</sup>. Bei der alten Ionischen, der Deltäischen Höhle finden wir keine Spur, nicht bloß nicht von einer Verehrung des Kronos mit der Rhea in der Art wie die des Zeus und der Hera, sondern überhaupt und entfernt, oder des Kronos allein, oder der Geschwister des Zeus, oder einer Sage von der Erhebung des Zeus (des jährlich neugebornen) zum Herrscher über alle Götter. Die Namen Rhea, durch die Uebereinstimmung als Mutter des Zeus in der alten Genealogie und in Kreta, und Zeus durch die Uebereinstimmung in der Bedeutung Zeus Hyes, genügen dem unskeptischen und unkritischen, dem mythenmischenden Alterthum um allmählig die Verschmelzung Phrygisch-Kretischer und Hellenischer Religion in Geltung zu bringen. Noch im Anfang des *Perigraphum Veneris* aus der Zeit der Antonine lesen wir: *vere natus est Jovis* <sup>22a)</sup>, nemlich der Zeus *Κρηνηνός*, der jährlich neugeborene Zeus.

Vom größten Gewicht ist eine Nachricht des Strabon (10 p. 472.) Indem er im Allgemeinen von den mit Musik und Mystik verbundenen Griechischen Culten spricht, die er als orgiastisch bezeichnet, fügt er hinzu: „in Kreta aber wurden sowohl diese als auch Zeus eigenthümlich mit Orgiasmus und solchen Dienern gefeiert wie um den Dionysos die Satyrn sind. Diese nannten sie Kureten, Jünglinge die einen Waffentanz aufführten in Nachahmung des Mythos von der Geburt des Zeus — gleichsam als Satyrn um den Zeus. So also sind

21) Philostr. V. Soph. 2, 4 p. 14 Kay. Ἀριστὰ δὲ καὶ ἐν τῷ τῶν Κρητῶν ἀπολαλόγηται τῶν χρόνιων ἐπὶ τῷ τοῦ Ἰδὸς σήματι, φασί τε καὶ θεολογία πάσῃ ἐναγωνισάμενος λαμπρῶς.

22a) So stellt Prof. Wächter in der eben erschienenen Ausgabe dieses schwunghaften Gedichts sehr scharfsinnig und gelehrt her aus dem Codex Salmas. Was er p. 9 sagt — quod vere natum eum esse alii labantur, kann sich nur auf die dem vielversprechenden jungen Gelehrten zur Bestätigung seiner auch sonst wohl begründeten Emendation gemachte Mittheilung über meinen Kretischen Zeus beziehen.

die Hellenen hinsichtlich der Orgiasmen.“ Derselbe sagt (p. 469): „Die Berechneter aber, ein Stamm der Phryger, und überhaupt die Phryger und von den Troern die Umwohner des Ida, verehren ebenfalls die Rhea orgiastisch, indem sie sie Göttermutter nennen und Agdestis und die Phrygische Große Göttin und von den Orten Ida, Diadymene und Pylene und Pissinuntis und Kybele. Die Hellenen aber (dieser Gegenden) nennen ihre Diener mit demselben Namen Kureten, doch nicht nach demselben Rhythmus, sondern andere, gewisse den Satyrn ähnliche Diener, und dieselben nennen sie auch Korymbanten“. Durch Stellen aus Pindar und Euripides zeigt er dann die Ähnlichkeit dieser Cymbela schlagenden Korymbanten und der rauschenden Feier der Kybele mit dem Dionysischen. Aber eben darum ist es ein Irrthum wenn er vorher auch bei der Geburt der Kretischen Rhea und der Pyrrhische der dortigen Kureten Tympana einmischt, so wie auch die Ähnlichkeit von diesen mit Satyrn eine weit entferntere ist als die der Korymbanten der (mit der Thrakischen Kotys verwandten) Kybele, so wie auch der Ausdruck orgiastisch in seiner strengsten Bedeutung wohl nicht die Pyrrhische einschließt.

Mit dem Kretischen sogenannten Zeus steht ganz auf derselben Linie der Dionysos im Tempel zu Delphi, in welchem das Absterben und Wiederaufleben der Natur gefeiert wurde, und mit dem Kretischen Zagreus, dem Herrn des Todes, indem er den Tod erleidet, und des immer neu aufgrünenden Lebens. In der Alkmaonis oder dem Epos des zweiten Thebischen Kriegs wurde er angerebet als der oberste aller Götter und von Euripides in den Kretern *Zeos etc. Αἰδώς ὀνομαζόμενος*, da er eigentlich umgekehrt zum Zeus erhoben wurde. Die oben (Note 19) angeführte Grabchrift enthält in einer Wiederholung von andrer Hand statt *μῆρας Ζαν* die Worte *μῆρας βοῦς*, was dieselbe Ansicht die sich uns ergibt, über den Sohn der Rhea ausdrückt, aus Zeiten wo der Sohn der Pherephatta (Dionysos) Stiergestalt in den Sabazischen Mystra-

rien hatte. Umgekehrt wurden die Kureten herangezogen sich um den Dionysos als Kind im Waffentanz herumzubewegen, welches die Titanen, eingeschlichen mit Kindesgeschenken, die in Orphischen Versen aufgezählt werden, tathschen und zerrissen<sup>22)</sup>. Auch diese gegenseitige Vermischung beweist daß das Jdische Zeuskind und der Griechische Zeus durchaus verschieden waren. In dem mythischen Chorgesang aus den Kretern des Euripides sind der Jdische Zeus mit der Kybele (die er, wie oben bemerkt, unrichtig statt der Rhea einführt) und den Kureten und Zagreus mit einander verbunden<sup>23)</sup>. Plutarch vergleicht mit der Bona Dea der Römer die mythische unter den Mättern des Dionysos<sup>24)</sup>, und die Bona Dea wird neben die Rhea gestellt. Auch ist zu vergleichen daß bei den Kretern Ma (Μα), die Mutter, wie bei den Sydern Rhea selbst hieß, als Begleiterin der Rhea, nach einer Sage worin auch andres Griechische eingemischt ist, den Dionysos oder Masaris zum Auferstehen von Zeus empfing<sup>25)</sup>. Die Mütter und

22) Clem. Protr. 2, 17 p. 5 Sylb. Die Glieder des zerrissnen Dionysos werden von Rhea zusammengefaßt, Cornut. p. 220, dessen nachschlagendes Herz sonst Athene rettet. Clem. Protr. p. 6 (16.) In einem ehemals Vaticanischen Basrelief ist das Bacchyskind von Kureten umtanz, Pan und Silen damit verbunden, Gerhard A. Bildw. Taf. 104, 1. Guigniaut pl. 148, 554 c. Selbst bei dem von den Titanen zerrissnen Zagreus sind Kureten. Das. n. 554 b, aus Joega Taf. 81.

23) Ἀγνὸν δὲ βίον τεινομεν ἐξ οὗ  
 διὸς Ἰδαίου μύσσης γυνώμεν.  
 καὶ νυκτοκόλου Ζαγρέως βιοτὰς  
 τίς τ' ἀμαρτάνους δαΐας, τελέας,  
 μητοὶ τ' ὀρεῖα δάδας ἀνασχών,  
 καὶ Κουρήτων  
 Βάκχος ἐκλήθη ὁσιωθεῖς.

24) Jul. Caes. 9. Der Sohn der Bona Dea ist Bejovis und eine ähnliche Richtung der Ideen sehen wir in der Fortuna Primagina in Präneſte mit Jupiter und Juno an ihren Brüsten. 25) Steph. Byz. Μάστουρα.

Rhea sind eigentlich eine, die Ma wird der Rhea beigegeben wie die Leda einer Göttin Nemesis, Mutter der Helena, in den Kyprien.

In weit älterer Zeit schon war, wie wir sahen, von andern Hellenen die Phrygische Rhea entlehnt worden zu genealogischem Zweck, indem Kronos persönlich verstanden, mythisch gefaßt wurde als Vater des Zeus, seiner Brüder und der Here bei Homer und noch zwei andrer Göttinnen bei Hesiodus. Damit war kein Cult der Rhea, der Rhea und ihrer Kinder oder der Rhea und eines Neugeborenen, in einer heiligen Höhle irgendwo verbunden, es blieb bei der genealogischen Formel, die nicht mythologisch eingriff und den Cult gar nicht berührte, und Rhea wurde vielmehr mit Kronos und Iapetos, mit den Titanen aus der Oberwelt verstoßen in den Tartaros. Scharf zu unterscheiden hiervon ist also daß nach Kreta gewanderte Dorianer sich der Eleokretischen Phrygischen Rhea, der Hauptgöttin dieser Lande, als dem Urwesen zuwandten, das hier nicht als Gattin des Kronos, sondern für sich mit dem Sohn gefeiert wurde und vielmehr Tochter des Kronos, wie Zeus Kronion, heißen mußte, wenn das Princip dieses Cults über die Natur hinausginge.

Der Kretische Gott alles Naturlebens, das Frühlingskind der Mutter Rhea ist von dem obersten Gott der Griechen so grundverschieden und wir haben so gar keinen Anlaß den Namen Zeus auch bei dem Kretischen Volksstamm welcher jenen Naturgott von jeher verehrt hatte, voranzusetzen, daß wir wohl annehmen müssen, daß diesem erst die Griechen den Namen ihres obersten Gottes beigelegt haben, weil er dort wo sie sich mit den Eingebornen einigten, der oberste Gott war. Es würde dieß ganz dasselbe seyn als daß die eingewanderten Jonier in Karien, da sie in Ephesos und andern Städten Kleasiens die große Naturgöttin unter fremder Form und Namen anerkannten, ihr den Namen Artemis gaben und sie dadurch für dieselbe mit dieser erklärten. Deren einheimischer Name

ist uns dadurch verloren gegangen, eben so der des Kretischen Rheasohns, sey er nun Atys oder ein andrer gewesen. Das Merkmal des Höchsten gab hier den Grund der Verschmelzung her, in Ephesos vermuthlich besonders der Umstand daß dort die Göttin die Mutter der Thiere war, was in den Symbolen ihrer barbarischen Bilder sich dauerhaft erhalten hat. Auch die Bithynier nannten ihren Atys Zeus (Note 13.) Die Griechischen Einwanderer in Kreta aber mußten in ihrem neuen Glauben noch dadurch bekräftigt werden, daß auf mythologischem Weg und ohne alle Bedeutung für die Theologie oder den Cultus Rhea dem Kronos zur Gattin gegeben worden war (Götterl. 1, 148 f.) Dagegen blieb dieser, in der altgriechischen Genealogie die Hauptperson, wie schon bemerkt, dem Kretischen Rheadienst gänzlich fremd, so wie Rhea dem Griechischen Cultus erst später von Kreta aus auf einigen Punkten zugesellt wurde. Nur der Mythos der Hesiodischen Theogonie, der dieß veranlaßt hat, lieferte den Ring wodurch oberflächlich der Hellenische und der Kretische Zeusdienst mit einander vereinigt wurden. So trachtet die Mythologie immer zu verketten, sehr unbekümmert um das trockne Geschäft einer Aufdröselung ihrer Geflechte in Zeiten der Gelehrsamkeit. Der Neugeborne der Rhea, der im Wesentlichen als ein Sabazios Hyes wie in Phrygien zu denken ist, wurde von ihnen Zeus genannt, da Zeus bloß physisch genommen mit jenem hinlänglich übereinstimmte, wie insbesondere der Pelasgische Zeus als Rufus und der der Däbala in Böotien ganz als ein Hyes gefeiert wurde, und auch als höchster Landesgott, so wie nach der schon bestehenden mythologischen Verknüpfung, in die Höhle der Rhea paßte. Der neue örtliche Cult, mit dem Feuer eines edlen Volksstammes in so alter Zeit aufgenommen, in seinen Formen hellenisiert, erlangte auch in die Ferne so großen Ruf daß er, nach der Reingung der Mythologie zu verflechten, in der Theogonie braußt wurde für die Gestaltung der Sage vom Götterwechsel, ohne eigentlich erschöpft zu werden. Es wurde zugleich der Delphische

Stein, einer der Göttersteine oder Bätylien aus dem Alterthum, dem die Legende aus derselben Fabel der Kinderver-  
schlingung eine neue Heiligkeit zu geben gewußt hatte<sup>26</sup>), in  
das Böotische Gemächte mit hereingezogen. Derselbe Kronos  
der zuerst die Ueberweltlichkeit oder das Vornweltliche des Zeus  
oder Gottes ahnungsvoll andeutete, mußte nachher dazu dienen  
ihn in die Reihe der Naturgötter herabzuziehen, und der örtliche  
Kretische Mythos hat nicht wenig beigetragen dem ideellen oder  
mythisch theogonischen Paar über Zeus in der Nationalreligion  
nach der Homerischen Zeit immer mehr einen religiösen Halt  
zu geben. Es ist diese Combination die größte und schönste  
die in der Griechischen Mythologie gemacht werden konnte, sie  
zeigt, wie ich schon vorher bemerkte (1, 153), wie nachtheilig  
die Mythologie in dogmatischer Hinsicht wirken kann, wie die  
Idee untergeht in einem Spiel volksthümlicher Vorstellungen<sup>27</sup>).  
Ein Zug Phrygisch-Kretischer, zwar hellenisirter Mythologie  
dringt als ein bunter Streifen ein in den reineren und ein-  
fachen Grund der Hellenischen Mythologie und hat mehr als

---

26) Hesych. Etym. M. et Gaid. βακυλιος (Bethel 1 Mos. 28, 18.  
38, 7. 14) οὗτως ἐκάλειτο ὁ δοθεὶς λίθος τῇ Κρόνῳ. Auch Abadir,  
Prisc. L. 5 p. 647 Putsch. Zoeg. Obel. p. 201. 27) Allzu  
oberflächlich sagt Müller in dem Handb. der Archäologie §. 351 von dem  
Kretischen Mythos daß ihn „schon Hesiodus mit den gewöhnlichen Vor-  
stellungen ziemlich ausgeglichen hatte“. Ganz verschieden ist die Ansicht  
von Bauer in dem von seinen Freunden herausgegebenen System der Gr.  
Mythol. nach welchem sich ungefähr beurtheilen läßt wie seine gereiften  
Untersuchungen hätten ausfallen können, da dieß ein erstes Colledgeß über  
den Gegenstand zu seyn scheint, wenn nicht ein früher Tod den trefflichen  
Mann weggerafft hätte, S. 186: „denn in Kreta hatte der nachmalige  
Hellenische Zeus zuerst sich entwickelt.“ S. 193 „Hier sind die Elemente  
seiner nachmaligen Olympischen Gestalt zu suchen.“ Ein häufiger Irr-  
thum, der leicht zu begehen war, wiederholt auch in Dunders Gesch. des  
Alterthums 4, 576, befördert wohl am meisten durch Böttiger, der ihn mit  
seinen höchst ungesunden Combinationen und Hypothesen zu befestigen so  
eifrig gewesen ist.



irgend ein andres mythologisches Amalgam so große und sittlich nachtheilige Folgen. Es wird aber die zufällige Veranlassung der durch das Gerücht eines glänzenden Cultus in Kreta, durch die zusammentreffenden in Hellas uralten, von Kreta her später bekannt gewordenen Namen Zeus, Rhea, durch Böotische Dichtung bewirkte Vermischung hinlänglich klar. Nichts hat vermuthlich zu der Amalgamirung mehr beigetragen als daß die Einleitung der Titanomachie erforderte das dem Kronos entzogene Kind der Rhea zu flüchten und daß in Kreta das neugeborne Kind der Rhea als der höchste Gott gefeiert wurde, wie auch Zeus es war. Dahin flüchtet nun Rhea und die Religionen zweier Völker sind mythologisch verschmolzen, bleiben aber im Cult im Ganzen geschieden: denn so verhält sich zu diesem im Ganzen was vom Hellenischen Zeus auf dem Kretischen Frühlingsgott nach und nach übergetragen worden, eben so wie was vom Kretischen Rheadienst in den Peloponnes, fast nur bloß sagenhaft, eingeführt worden ist. Es bestätigt sich so daß wir früher nicht mit Unrecht für Zeus als Sohn von Kronos und Rhea eine anfänglich nur formale genealogische Bedeutung angenommen haben durch die gänzliche Verschiedenheit von Rhea und ihrem Kind in Kreta nach ihrer realen, physischen Bedeutung. Da nun das oberste dritte Götterpaar, Uranos und Gaea, offenbar ersonnene Potenzen sind von Zeus und Gaea, wie Hyperion, Kéos u. s. w. von andern wirklichen Göttern, so ergiebt sich daß die Hesiodische Theogonie nicht dafür angeführt werden kann, daß die Gerüchte von Phönikischen oder sonstigen Sagen von einem wirklichen Fortschreiten in den Religionen aus Erkenntniß oder einer Entwicklung des göttlichen Wesens selbst nach Böotien gelangt sey. Nur von Zeus Kronion und Naturgöttern ist in der Griechischen Mythologie auszugehn.

Was von der Um- und Fortbildung des alten Landescultus in das Hellenisch-Kretische am bezeichnendsten ist, darf hier nicht übergangen werden. Das Heiligthum der Höhle

wurde immer beibehalten, so auch der Waffentanz, womit die Geburt des Kindes gefeiert wurde, ein auf den verschiedensten Punkten, unter den verschiedensten Umständen und Beziehungen, hier und da noch heutiges Tags vorkommendes, sehr natürliches Festspiel. Der Name der Kureten ist rein Griechisch, Hesiodus erwähnt sie nicht. Da aber der Kult in der Höhle durch Flucht und heimliche Geburt der Rhea eingeleitet wurde, so lag es nah die Kureten als Wächter zu nehmen und den Schuttlärm, an sich eine Feier allgemeinerer Art, enger mit der Feier zu verknüpfen durch das Motiv daß er das Weinen des Kindes versteckte. Die Nahrung reichte diesem eine Ziege, auf, der Sache nach das Sturmgewöl 28), davon hat der Berg der Geburtshöhle bei Epiktos den Namen Agadon 29). Die auf wird Tochter des Helios und eine Legende daran geknüpft von Musaios 30). Die Ziege wird Amalthea genannt: eine Nymphe Amalthea tritt an die Stelle. Die Ziegenmilch wurde seit ältester Zeit mit Bienenhonig vermischt 31). Ziegen und Bienen nähren das Kind, heilige Bienen fliegen in der Höhle. Vielleicht geht darauf die Worte des Pindar vor:

28) Die Megis des Zeus, auch im Gestirn Prophetin der Stürme, Arat. 163. Eratosth. Buttman zu Ideler über die Sternnamen S. 309. Eine reitet auf der Ziege: Phot. Lex. v. *οἰσγάρια* auf, vermutlich wann sturmgetriebenes niedriges Gewöl vor dem Mond rasch vorüberzieht. Die himmlische Ziege führt Photius auch aus Kratinos *Χελωνών* an.

29) Dies bemerkt auch der Schol. zu der Hesiodischen Stelle.

30) Eratosth. Catast. 13. Hitz geht dem Regensturm voraus. Eust. Jl. 15, 229 p. 1014, 5. Auf *ἑω* bezog sich, wie auch Schwend. Gr. Mythol. S. 15 bemerkt, die auf dem Ditt das Kind säugende *ἑ*, daher zu einer Zeit dort ein heiliges und nicht zu speisendes Thier; Athen. 9 p. 375 a. Nach dem was folgt könnte man vermuthen daß die von den urzeitlichen Priestern herrührte.

31) Bochart Hieroz. 4, 2. Ueber die sinnbildlichen, heiligen und poetischen Beziehungen der Bienen eine reich gemischte Zusammenstellung in Wolfgang Rensjels Mythol. Forschungen und Samml. 1842 S. 192 ff. eine kleine in Struzers Spinn- und W. 3, 348—50 3. ff.

ἰεράων μελισσῶν ἐσθλῶτα<sup>32)</sup>. Eine Nymphe Melissa und ein Melissos, Melisseus fehlen nicht. Bei Kallimachos heißen die Nymphen *Μελισσαι*, und der Hönig wurde auch auf die Barmherzigkeit, *ὡς μελιχρὸν*, des Zeus bezogen<sup>33)</sup>, so wie der Hönig womit die Nymphe Mantis dem Dionysoskinde die Lippe bestreicht<sup>34)</sup>, auf die Gasse des Weins. Im Hinblick auf den Hellenischen Zeus erhalten die Nymphen: die den Dämonischen mit Milch der Amalthea nähren, auch die Namen Kore, Koreia, die Unentziehbare, wie die Griechen auch die Kybele genannt haben, die Strenggerechte, und Iva die Wissende, Allweise<sup>35)</sup>. Abrastea machte dem Kinde in der Jökischen Höhle einen wohllaufenden Ball zum Spielwerk<sup>36)</sup>. Auf Münzen sitzt es auch auf dem Ball; auf einer Münze Valerians winkt es zur Lust auf seiner Ziege<sup>37)</sup>. Man braucht das Ausersieh'n des Kindes durch ein säugendes Thier, wie die Fabeln von Menschenkindern waren, oder durch Nymphen nicht zu deuten als Herabzieh'n ganz in das Menschliche im Sinn des Euemeros<sup>38)</sup>; der freilich nach dem Euemeros des Gantus nur von einem König Zeus wußte, dem er die Grabchrift setzte *Ζῶν Κρόνου*, sondern muß sich denken daß die Verehrung des göttlichen Kindes im Gemüthe der Anwohner zum

32) Fr. ino. 123. Schenkbewin Vit. Pind. p. LXXVII, welcher Melissen, Priesterinnen der Großen Mutter versteht. Virg. Georg. 4, 150. Colum. 9, 1.

33) Philostr. Im. p. 466. ed. Jacobs.

34) Apollon. 4, 1136.

35) Apollod. 1, 1, 6. Hermias in Plat. Phaedr. p. 148 Ast.

*Ἰδοίαν* bei Hygin (152), *Πολύιδος*, *Πολύιδος* bei Escher, *Παρειδης* in dem Hymn des Homer und Hesiodus, *Ἰνεραιδης*, *Παρειδης*. Die Myth. bei Athenäus 11 p. 491 wandelt die Ernährung des Kindes nach ihrem dichterischen Belieben ganz um, wobei sie die Ambrosia bringenden Kameben aus der Odyssee entlehnt.

36) Apollon. 3, 132—142, Philostr. jun. 8, Clem. Al. p. 12 Sylb.

37) Millin Gal. m. pl. 10, 18.

38) Herod. Kreta 3, 335.

Gipfel aller Religion geworden war, wie in Delos die Geburt des Apollon, und daß die Idäische oder Diktäische Höhle zu den heiligsten Stätten des Cultus gehört hat. Es hat dort in alten Zeiten freudige und liebeglühende Huldigung der religiösen Phantasie Bilder und Bräuche eingegeben deren ursprünglicher Ernst zu ermessen ist nach den Wundern lobsingender Vögel und frei spreißender Blumen womit das Mittelalter das heilige Kindlein in der Krippe umgeben hat, wie hoch auch über dem physischen dort im Mythos neugebornen Heil, das geistige und ewige in der Empfindung stehen muß. Darum bleibt auch mit einer nothwendigen Schädlichkeit die Römische Priesterschaft bei der schönen Procession mit dem Neugebornen in der Wiege durch das Hauptschiff von Maria Maggiore stehn, während bei dem Sinnbild und Mythos des Naturlebens auch natürliche Nahrung des Kindes nicht anstößig seyn konnte. In der Oeffnung der Höhle im Ida, dem Zugang, in welchem die Weihgeschenke standen, war eine fruchttragende Schwarzpappel nach Theophrast <sup>39)</sup>. Ein goldner Hund, welcher die das Kind nährenden Ziegen bewachte, geht durch mehrere Fabeln <sup>40)</sup>.

Der alten Heiligkeit des Idäischen Zeus entspricht aus späteren Zeiten die Sage daß Epimenides viele Jahre in der Diktäischen Höhle geschlafen habe <sup>41)</sup>, und besonders der Ruf seiner Mysterien an denen Pythagoras Theil genommen haben soll, auch die Kretischen genannt. Es läßt sich denken daß, während so viele Hellenische Götterculte nach und nach in Kretischen Städten Platz fanden, auch der eteokretische immer mehr dem Hellenischen Zeus in den Vorstellungen ähnlich wurde <sup>42)</sup>. Doch blieb der große Wahn daß Kretas Gründe den Zeus

39) H. pl. 3, 4 Schneid. 40) Anton. Lib. 36. 41) Max. Tyr. 28 (16 ed. Reisk.) 42) Nur ist großem Mißverständniß aus-

geset was Eobed schreibt Aglaeph. p. 1122: quin Gnosiorum commune Jovem coeli terraeque rectorem aeternum more Graecorum patrio coluerit, nulla controversia easa potest.

erzeugt hätten; wie Euripides sagt <sup>43</sup>). Nicht Krete sey lieber dem Zeus, sagt Kallimachos <sup>44</sup>), als Delos dem Apollon, und nach bekannter Sagenform wurde gesagt daß mit Zeus der Kretische Apollon um die Oberherrschaft der Insel gekümpft habe. Daher der stolze Beinamen des Zeus, im Vertrage der Latier und Olontier *TON ZHNA KPHTOTENIA*, im Eide gleich nach Hestia, dann Hera und Zeus Tallios <sup>45</sup>), und auf mehreren Kretischen Kaiserprägungen prangt *ZAN* oder *ZEYS KPHTAFENHS* <sup>46</sup>). Kein Wunder wenn man danach sagte, die Kreter hätten zuerst die Religion erfunden <sup>47</sup>), die meisten Götter stammten aus Kreta <sup>48</sup>), König Melisseus, der Vater der Amalthea und Melissa, habe zuerst den Göttern geopfert <sup>49</sup>) u. d. gl.

Von Kreta aus hat sich der Cult der Britomartis nach Lakonien und Megina, der des Apollon Delphinios nach Delphi und weithin verbreitet: auch die Geburt des Zeus ist in den Peloponnes, und wohl sehr spät auch anders wohin, wenn nicht als Cult, wofür kein Beweis oder Zeichen vorliegt, doch als Sage übergetragen worden, hauptsächlich nach Arabien. Eine besondre natürliche Sympathie der Menge mit dem Inhalte dieser Sage, die den allerhöchsten Zeus nach dem Vorbild andrer Götter in die vertraute Region der Creatur herabzog, in Zeiten der immer mehr sich verwirrenden Mythologie und des gesunkenen Geistes, und die große Neigung das Heil gerade dieser Gottesgeburt dem Heimatsboden zuzueignen ist dabei nicht außer Acht zu lassen. Kallimachos, der erste von

43) Bacch. 119 *Θαλάμειμα Κρητικόν Ἰάδου τοι καὶ Κρήτης Διογενί τοις ἑταίροις*. 44) In Del. 272. 45) C. J. n. 2554, 176

cf. p. 408, während in dem in Hierapytna gefundenen n. 2555 Zeus Diitidos steht. 46) Eoek. 2, 301 (nicht *TAN*), Mionnet 2, 257 ss.

47) Gallust b. Serv. Aen. 3, 104.

48) Diö. 5, 77.

49) Diöym. ap. Lactant. 1, 22, 19. Die Pyrrhische war erfunden, sagte man; von Athenen, oder noch älter von den Kreten, als Zeus nemlich noch Kind war. Dionys. Hal. A. R. 7, 7.

dem wir erfahren daß die Geburt der Rhea auf dem Arkadischen Lykäon erfolgt sey, gefällt sich darin sogar vor den Kretern den Arkadern die Ehre zu geben, die sich nemlich mit Hesiodus dahin abfanden, daß das eben geborne Kind von den Nymphen nach Knosos getragen worden sey. Er erzählt (10—41), Rhea gebat in Parrhasia, wo ein Ort das Ogygische Kindbett hieß, dem kein trächtiges Thier noch schwangeres Weib nahte, und wo sie, um das Kind zu waschen, da die Flüsse Arkadiens noch nicht waren, den Berg mit dem Scepter schlugen daß er gespalten großen Wasserguß ergoß. Dieß ist ohne Zweifel nach der Etymologie der Göttin von Hesiod erfunden, und das Einfältigste der Legende gefällt diesem Dichter am meisten. Dann gab Rhea der Nede, der ältesten der drei Nymphen die ihr in der Geburt beigestanden, das Kind zu tragen in die Kretische Schlucht (35 κρηναὶ Κρητικός), und nannte der Nymphe zu Ehren den Fluß Nede. Als dann die Nymphe das Kind von Thend nach Knosos, wovon Thend nicht weit ist, trug, fiel ihm die Nabelschnur ab, wovon die Kydonen nachher das Nabelfeld (Ομφάλιον πεδον) benannten. Von Pausanias (8, 28, 2) wird bestätigt der Platz Kretea (Κρητὰ χωρά) auf dem Lykäon, links von dem Hain des Parrhasischen Apollon, und — was Kallimachos auch andeutet — daß nach der Behauptung der Arkader das Kretea, wo nach der Sage der Kreter Zeus aufgenährt worden, nicht die Insel, sondern dieser Raum (χωρον) sey. Wir werden vermuthen dürfen daß von Kretern, welche dort ihren Kretischen Mythos anpflanzten, oder von Arkadern, die auf diesen Namen die Priorität des Zeuskinde bei ihnen gründen wollten, der Ort Kretea genannt worden sey, wenn nicht gar dieser Name zufällig dort schon vorkam und die alleinige Ursache gewesen ist den Mythos dahin zu versetzen. Nach Pausanias nannten die Arkader drei Nymphen, die den Zeus erzogen, Theisoa, wie eine Stadt in Parrhasia hieß, Neda, der Fluß, und Hagno, eine Quelle auf dem Lykäon, durch deren Beschwörung der

Priester des lykäischen Zeus (nicht eines kretäischen) bei großer Dürre Regen in das Land herabzog. Aber von Kureten und einer heiligen Höhle hören wir nichts, und wie sollte auch auf dem Lykaon mit dem des altpelasgischen Zeus ein davon so ganz verschiedner Cult sich vertragen oder verschmolzen haben?

Und dennoch hat der in Arkadien geborne Zeus neben andern im späteren Alterthum, worin die Fabeln herrscht, Auf-  
erlangt <sup>50</sup>). Ovid benutzt wenigstens die Ableitung der Parthasier der Rhea von *ῥέω* <sup>51</sup>). Die Hesiodische Theogonie bot dem Mythos altangesehener Kolonien die Hand; was als genealogische Erfindung an sich und wohl sehr lange Zeit einflußlos blieb, wurde in denkenderen Zeiten ernster genommen. Von dem frommen mystischen Pindar ward gesungen *Κρόνῳ καὶ Πέας, ἀλαοίβροντι καὶ Πέας* — ja er sagt *πόσις ὁ πάντων Πέας ὑπέρτατον ἐχούσας θρόνον* in derselben Olympischen Ode (2, 75), worin daher durch das erste *Κρόνῳ καὶ Πέας* (2, 12), statt *Κρόνον*, wie Böckh bemerkt, auf den kretischen Rheacult hingedeutet wird, bei welchem Kronos verschwindet — von Aeschylus *Γᾶς παῖς* <sup>52</sup>); auch Sophokles nennt die große Berggöttin Mutter des Zeus selbst <sup>53</sup>) und, wie Pindar, der Götter höchste die unvergängliche Ga, die der Mensch unermüdlch durchpflügt <sup>54</sup>). Solon sogar ruft in Jamben als des Kronos Mutter die schwarze Erde, die größte der Olympischen Götter, zum Zeugen an, die er freilich zugleich als das Attische Land

50) Cic. N. D. 3, 21. 53. Clem. Pr. 2, 28 p. 8 Sylb. Orig. c. Cels. 3, 43 p. 47. Ampel. 9. 51) Metam. 2, 400.

At pater omnipotens ingentia moenia coeli  
circuit et, ne quid labefactum viribus ignis  
corruiat, explorat. Quae postquam firma suique  
roboris esse videt, terras hominumque labores  
perspicit. Arcadiae tamen est impensior illi  
cura suae, fontesque et nondum audentia labi  
flumina restituit, dat terrae gramina cetera.

52) Suppl. 857. 867.

53) Phil. 391.

54) Antig. 339.

versteht <sup>55)</sup>. Am Herdon in Argos war im vorderen Giebel-  
felde „die Geburt des Zeus“ — wir wissen leider nicht wie,  
ob etwa ohne Bezug auf die Diktäische Höhle — unter andern  
mythischen Geschichten, Gigantenschlacht und Troerkrieg, dar-  
gestellt <sup>56)</sup>. Das Wohlgefallen des Volks an dem Kretischen  
Zeusmythus, an dem vom Himmel auf die Erde herabgezo-  
genen Zeus erkennen wir an einer Menge von Etymologien  
von Ortsnamen die aus ihm geschöpft sind. Viel des Volks-  
mäßigen ist naiv und angenehm; der falsche Witz aber der  
groben Unwissenheit die Ortsnamen zu Monumenten und Ur-  
kunden wichtiger Dinge und Sagen zu stempeln, der in gewis-  
sen Zeiten wohl ziemlich überall zu einer wahren Sucht aus-  
artet, wie man z. B. aus den durch W. Grimms Fleiß ge-  
sammelten Sagen sieht, ist meistens ekelhaft, wenn auch  
Viele im Einzelnen immer wieder, der Einfalt und Alterthüm-  
lichkeit zu Liebe, solche Einfälle hervorziehn mögen. Die Grie-  
chen hatten eine Mythologie die zu solchen Erfindungen uner-  
schöpflichen Stoff bot. Einige Beispiele sahen wir schon im  
Vorhergehenden <sup>57)</sup> und es ist nur Schade, daß vergleichen  
Abernheiten oft in die vernünftige Mythologie gezogen wer-  
den, als ob sie etwas bedeuteten. Solche Witze, welche das  
dumme Volk als Geschichte glaubte, werden besonders viele  
hinsichtlich der Geburt des Zeus berichtet, zunächst aus dem  
Peloponnes, wo selbst der Name Kreta in Arkadien unsern  
Verdacht erregt hat daß in ihm der erste Anlaß und Anfang  
der dortigen, den andern ohne Zweifel vorangehenden Sage  
gelegen habe. Es sind folgende:

55) τῆς ἐν αὐτῷ ποταμῷ

ὄρεος ἀνὰ ἄλλων πολλὰ καὶ πεπηγμένας.

56) *Meine a. Denkm.* 1, 191 f.

57) In Bezug auf Promet-

heus 1, 253, auf Deukalion 1, 773. 774 Note 25. So die schon 1, 93  
besprochenen Legenden in Bezug auf die Stadt Arne und die Sämmen um  
Poseidon Paus. 8, 8, 2. Tzetz. ad Lyc. 644. Eustath. ad Dionys.  
426, und viele andre.



*Κλέψυδρα* Paus. 4, 33, 1. 2. Auf der Akropolis von Ithome war eine Quelle genannt Klepsydra, aus welcher (ohne hin, auch vor dieser Etymologie) täglich Wasser in den Tempel des Zeus Ithomatas getragen wurde, und man sagte daß darin die Nymphen Neda und Ithome den von den Kureten aus Furcht vor Kronos gestohlenen (*κλαπέντα*) Zeus gewaschen haben.

*Λούσιος* Paus. 8, 28, 2. Der durch Gortyna fließende Bach hieß näher den Quellen Lufios von dem Bade (*λούτρον*) des neugebornen Zeus, weiterhin Gortynios. Die Geräfsischen Nymphen in Gortyna heißen so weil sie den Zeus ernährten und dadurch ehrten, *εγείραιον*. Etym. M. p. 227.

*Άγιον*, Region in Achaja, nach der Ziege die dort den nach der Geburt dahin gebrachten Zeus genährt hatte, in Bezug auf welche Sage Lucian ihn *υποβολῆματον* nennt<sup>58)</sup>. Dieselbe Wendung wie in Naros, wohin das eifrig gesuchte Kind von Kreta aus Furcht vor Kronos weggestohlen wurde<sup>59)</sup>. Sie sagten in Aegion daß dort Zeus von der Ziege genährt sey, und die Ziege hieß die Olenische von dem benachbarten Olenos<sup>60)</sup>, so daß auch Olenos in Aetolien den gleichen Anspruch machte<sup>61)</sup>. Aega und Helise, Töchter des von Hephaistos stammenden Olenos, waren die Erzieherinnen<sup>62)</sup>. Auf einer von Streber eirten Münze zu München *ΑΙΓΕΩΝ* mit dem belorberten Haupte des Zeus ist auf der Rückseite zwischen zwei Bäumen oder Felsstücken die säugende Ziege und ein Adler mit ausgebreiteten Flügeln<sup>63)</sup>. In Aegion sah Pausanias

58) Deor. concil. 6. 59) Eratosth. Catast. 30. Hyg. P. A. 2, 16. Lyd. de mens. Apr. c. 5. 60) Strab. 8 p. 387. Arat. 164. Ovid. Fast. 1, 113—121. 61) Stat. Theb. 4, 104.

62) Didym. ap. Laetant. Inst. 1, 22, 19. Hyg. P. A. 2, 13.

63) Gaveboni im Bullettino d. I. a. 1843 p. 108. Danach möchte auch Eckhels Zweifel an *ΚΡΗΤΑΙΟΥ* auf früher eirten Münzen von Aegium D. N. 2, 302 unbegründet seyn. Der Adler hat das Kind dort hin gebracht, wie vermuthlich auch nach Naros. Der Adler mit Zeus

auch ein Erzbild des Zeus als Kind (7, 24, 2 *ἡλικίαν παῖς*), und vielleicht hieng auch der noch unbärtige Zeus daselbst, den er vorher erwähnt (23, 7), mit demselben Mythos zusammen, der *ZEYC METAC* einer andern Münze von Aegion <sup>64</sup>). Alles in Folge des Namens der Stadt und also ohne alle theologische Bedeutung. Auch Aegä in Kilikien hat auf Münzen eine Ziege oder Amalthea mit dem Kind und einem Horn in der andern Hand <sup>65</sup>).

*Πέτραςχος*, bei Phäronea, eine Felswand, so genannt weil dort Kronos durch den Stein (*πέτρας*) getäuscht worden war. Paus. 9, 21, 2.

*Σεήρας*, ἀπὸ τοῦ σεήρασθαι τὴν 'Ρέαν ἀνὰ τοῦ παυδοῦς λόφου παύειν. Steph. Byz.

Auch ohne Hülfe oder Anlaß der Etymologie verbreitete sich die Sage an manche andre Orte Arkadiens. Die Methydrier wollten, sagt Pausanias (8, 36, 2), indem sie zugaben, daß Rhea in einem Theil des Lykäon geboren habe, sie sey auf dem Wege dahin auf ihrem Berge Thaumasion vor dem verfolgenden Kronos von dem Giganten Hoplodamos beschützt worden, und hatte auf der Spitze des Bergs eine Höhle der Rhea, in welche kein Mensch auffer den heiligen Frauen der Rhea hineingehn durfte. Auch der Stein sey dem Kronos auf dem Thaumasion zu verschlingen gegeben worden, was auch Stephanus Byz. anführt. Tegea zeigte an dem Altar der Athene Alea, der von Melampus gesetzt seyn sollte, Rhea mit der den kleinen Zeus haltenden Nymphe Denoe und je vier andern Nymphen zu den Seiten, nach Pausanias (8, 47, 2.) In Megalopolis beschreibt derselbe auf einem Tisch im Tempel der Demeter und Kore gebildet eine Naß mit dem noch kleinen Zeus in der Mitte, zwei Horen und Pan und Apollon mit der Inschrift: daß sie zu den ersten Göttern ge-

Schol. Il. 7, 247. Servius Aen. 1, 398 ab hac avi Jovem raptum et ad latebras Cretenses perlatum. 64) Eestini Mus. Pont. 3, 34 n. 3. 65) Bekk. 3, 37.

hörten, und vier Nymphen auf der andern Seite, von dem eine eine Hydria und Schale hielt, zwei Wasser aus Hydrien ergossen (8, 31, 1.) So schwach und abentheuerlich als irgend eine andre erscheint die Sage welche von Olympia Pausanias erzählt (5, 7, 4.) Cleer, die das Kampffpiel in das höchste Alterthum zu setzen liebten, durch welche Bezeichnung er sein Urtheil über sie gelind andeutet — dieselben ohne Zweifel die nach einer späteren Stelle (8, 2, 1) den Kronos und Zeus schon vor der Entstehung des menschlichen Geschlechts dort mit einander ringen und die Kureten zuerst den Wettlauf anstellen ließen — erzählten ihm, Kronos habe zuerst im Himmel regiert und von den Menschen des goldnen Geschlechts sey ihm in Olympia ein Tempel erbaut worden. Als aber Zeus geboren worden, habe Rhea die Bewachung des Kindes den Ithäischen Daktylen, die auch Kureten genannt würden und die aus Kreta gekommen seyen, Herakles, Paionäos, Epimebes, Jasios und Ibas, anvertraut; Herakles, der älteste, habe sie im Spiel zum Wettlauf aufgefordert und den Kranz vom wilden Delbaum, den er von den Hyperboreern zu den Hellenen gebracht, für den Sieger unter ihnen bestimmt. Daran knüpft sich eine andre freie Erfindung von einem Nachkommen dieses Ithäischen Herakles (5, 8, 1.) Die krause und wilde Vermischung und Verwirrung von Kureten, Korybanten, Kabiren, Telchinen, auch Ithäischen Daktylen ist aus Strabon bekannt (10 p. 466. 472.) Unter dem Kretischen Namen von fünf Daktylen sehn wir denn zur Zeit des Pausanias in Olympia einen unklaren, aber eigenthümlich pfäffisch zusammengesetzten Verein von Dämonen verehrt, und dieser wird vermittelt der schon längst in Kreta und Asien gemachten Verschmelzung mit dämonischen Kureten von der phantastischsten Veriegetenfabel, die nach der Hesiodischen Theogonie eben so wenig fragt als nach der Tradition von dem alten Kretischen Zeuscult<sup>66)</sup>,

66) Ich fürchte nicht daß jetzt noch Goetzs Auffassung Kreta 1, 339 ff.

benutzt um auch die Auferziehung des Zeus — nicht gerade die Geburt, was ja auch in andern Sagen unterschieden wird — nach Olympia zu ziehen. Ich kann mich keineswegs überzeugen daß schon Pindar ein Zeugniß ablege für eine Ithäische Höhle in Olympia. In den Worten des Kleos für Psau-  
(OL 5, 17):

σπηρὴ ὑμινεφές Ζεῦ, Κρονίων τε καὶ ὡν λόφον

πυρὸν τ' Ἀλφειὸν εὐχὰς ἔχοντ' Ἰθαίων τε σπηρὸν ἄνακτον,

verstehe ich daß Zeus ehre eben so wohl wie dem Ort des Siegs auch den von wo der Sieger abstamme, nemlich Knossos, eben so wohl also wie seinen Kult in Olympia, auch den des Psau-  
mis Ahnen angestammten Knossischen, so daß dadurch der Knosminder ihm nicht entfremdet sey. Diese Beziehung hat Böckh zuerst errathen, dann aber durch ein paar Worte der Breslauer Scholien bestimmt, obwohl er zugleich die Rücksicht auf die Abstimmung des Psau-  
mis beibehält, eine Ithäische Höhle in Olympia angenommen <sup>67</sup>). Gegen diese spricht auch sowohl das jedenfalls nur für das alte Heiligthum wohl passende Beiwort σπηρὸν, als der Name Ithäisch selbst, welcher einer Höhle der Ithäer am fremden Ort eigentlich wenigstens nicht zukam.

der hier Landesgötter der Eker, Spuren wirklicher Tradition, von Kretischem Einfluß, Ithäischer Stiftung der Spiele sieht, entgegen gehalten werden dürfte. S. auch Robert Aglaoph. p. 1174. 67) Auf ein

altes Scholion welches mit Recht die Kretische Höhle anerkennt, folgen die Worte: Ἰθαίων ἄνακτον ἐν Ἠλίδι. Δημήτριος ὁ Σχηΐσιος νέων διακόσμου (beg. νέων διακόσμου, die von Strabon 13 p. 609 erwähnte Schrift) λέγον Λόος. Ein paar Worte sind nach dem Titel ausgefallen. Dem Demetrios aber gehört nicht was vorhergeht, da er nicht den Pindar zu erklären hatte, sondern λέγον Λόος, wie er die Ithäische Höhle genannt hatte. Der Bemerkung eines andern, der in einer Olympischen Ode nur an eine Höhle in Olympia selbst dachte, widersprechen dann wieder Mehrere: ἔστι δὲ νομισθῆναι καὶ πρὸς ἐν Ἠλίδι χωρίων αὐτὸν μνησθῆναι, ἐπὶ λαβὼν μνημονεύειν Ἰθῆς τῆς ἐν Κρήνῃ ἢ τῆς ἐν Τροίῃ (wo auch eine Ithäische Höhle nur wegen des dortigen Ithäer-Kybeleidiens vermutet wird, aber nicht bekannt ist). οὕτω ὁ δὲν φησὶν.

Daß dem Kronos in Olympia und in Athen Ehren erwiesen wurden, habe ich oben erwähnt (Götterl. 1, 155.) Auf dem Kronoshügel bei dem Tempel war ein Altar des Kronos <sup>68</sup>).

Mehrere Plätze hatten, wie Pausanias bei Gelegenheit der Klepsydra bemerkt, den Namen *Διὸς γυναι*, und Alle aufzählen welche wollten daß Zeus bei ihnen geboren sey, würde unmöglich seyn wenn man es auch wollte. So tief war man in die Sagenfucht versunken: man vergleiche den Ernst und die Würde womit in Delos die Geburt des Apollon, in Knossos die des Zeus seit alter Zeit gefeiert worden war. Ein Ort *Διὸς γυναι* war in Theben <sup>69</sup>), ein andrer vermutlich in Tralles, da eine Münze von dort mit einem auf einer Bergspitze liegenden Kind und einem darüber schwebenden Adler diese Inschrift hat <sup>70</sup>). Auf einer von Laodicea in Phrygien fliegt der Adler über der Rhea zwischen Korymbanten die das Kind hält <sup>71</sup>).

Aus dieser Uebersicht geht hervor daß der Kretische Rheacult sich nur durch die Geburtsage, mit Ausnahme etwa von Olympia und Megion, wie eine Schlingpflanze oberflächlich an den Stamm wirklich im Cultus alten Zeusdienstes angeheftet hat und im Allgemeinen nur eine eitle, überall unvollständige und wandelbare, wirkungslose Ortsage abgiebt, wie sehr sie auch in den fabelsüchtigsten Zeiten, als gegen die verweltlichten nationalen Götter Fabel, Archaismus und Mysticismus immer mehr obsiegt, sich verbreitet hat. Älter und ernster erscheinen selbst die Ansprüche vieler Orte auf die Geburt des Dionysos <sup>72</sup>). Von jenem halb fremden oder hellenisirten, den Hellenischen Religionen widerstreitenden altp hrygischen Cult, von Zeus nur als Jahreshgott ist keine Spur wo Zeus mit Athena und Gaia, oder mit Demeter, wo er mit Hera verehrt

68) Paus. 6, 20, 1.

69) Schol. (Porphyry.) Jl. 13, 1, Aristus Violet. p. 258 Walz. fügt bei: ἡ ἱερότης παρὰ Λαοδικεῶν. Lycophr. 1194. 1204. cf. Tzetz.

70) Mion. Suppl. n. 715.

71) Eckh. 3, 160.

72) Oben 1, 438.

wurde, nicht bei den Akhäern und andern Aeolischen Stämmen, bei Dorern noch Jonern, und doch ist er der Art daß er bestimmend hätte eingreifen müssen, wäre er ursprünglich irgendwo gewesen. Kein alter Hymnus auf die Geburt des Zeus, welche den Cult des Knosischen Zeus ausmachte<sup>73)</sup>, wird erwähnt. Der Griechische Kronos geht die Kretische Rhea ursprünglich nicht an, nicht in Knosos, nicht in dem Arkadischen Kreteia, und ist nur aus der griechischen Theogonie dort eingemischt worden, weshalb, wie oben bemerkt, in Olympia selbst Pindar die Kretische Rhea fein vor Kronos auszeichnet. Dagegen ist die Rhea der Theogonie, die Griechische, nirgendwo in Bezug auf ihre andern Söhne und Töchter gefeiert, kaum genannt. Schon Schwend hat in seiner Mythol. der Gr. mit Recht gesagt, daß Zeus in dem Sinn als Naturgott, neu geboren und wieder absterbend, außer Kreteia nicht erscheine (S. 17), obschon Hesiods Theogonie ihn als Kretischen Gott betrachte (S. 13.) In dieser Einflechtung des Mythos von Lyktos kann ich einen deutlichen Beweis von dem mächtigen Einflusse Kretischer Culture auf Griechenland nicht sehen<sup>74)</sup>, noch darin und in Allem was sonst vorliegt ein Zeichen davon sehen, daß durch das Mitgehlief von Kreteia orgiastische und mythische Weisen des Glaubens und Cultus den Peloponnes am dauerndsten ergriffen hätten<sup>75)</sup>. Auch bringt mich von meiner Geringschätzung etymologischer Legenden wie die Arkadischen und von Argion nicht zurück was jüngst E. Curtius bemerkt hat<sup>76)</sup>, daß Arkader sich auch in Phrygien und Bithynien, auf Krete und Cypern finden, auch Tegea und Gortys Kretische wie Arkadische waren, mit der Folgerung, daß die „Kretischen Zeuslegenden, da sie

73) Sactantius I, 21. Cretici Jovis sacra quid aliud quam quomodo sit aut subtractus patri aut nutritus, ostendit.

74) Prel. Gr. Mythol. I, 85.

75) Bernhardt Gr. Bitter. §. 41. I, 185 2 S. Auch Zörga Baspir. I, 85. legt noch auf die doch erst seit Kallimachos bekannte Arkadische Sage Gewicht.

76) Griech. Gesch. I, 141.

sich auf das Genaueste am Arkadischen Lydon wiederholen“, also eigentlich Arkadisch seyen. Denn zwischen einem Hauptcult wie der der Rhea mit ihrem Kind in Kreta war und jenen Legenden, die unter dem Zeus nicht dieß jährlich unter Kuretenlärm neu geborne Kind, sondern den höchsten Gott der Griechenstämme verstanden und sich ein Ansehn dadurch geben wollten daß dieser bei ihnen geboren sey, läßt sich sehr bestimmt unterscheiden; und daß die Arkader auswärts nicht Auswanderer aus dem Bärenland seyen, wie man sonst annahm und wie es von Bewohnern eines weittumschauenden Hochlands wie Arkadien an sich wohl glaublich ist, wäre zuvor zu widerlegen.

### Ein Kretischer Zeus *Ελχανός*.

Mit Unrecht ist auch in dem so betitelten Zeus der Deltäische erblickt und vermuthet worden. Münzen von Phästos, deren Samuel Birch in einer Englischen numismatischen Abhandlung vier untersuchte <sup>1)</sup>, enthalten diesen Namen geschrieben mit dem Digamma in quadrater Form, zusammentreffend mit einer Form des Z. Demnach ist bei Hesychius *Ελχανός* ὁ Ζεὺς παρὰ Κρητῶν zu emendiren, eben so wie *Ελχός*, *ἐλχωνός*, was *FETOS* geschrieben ist in Gleischer und Perakleischer Erzchrift: auf Münzen von Daros in Kreta wechselt diese Form mit F. Dieß zeigte nach vorhergegangnen Irrthümern Pater Secchi in einer Abhandlung der päpstlichen archäologischen Akademie zu Rom <sup>2)</sup>. Der Gott ist jugendlich, unbärtig, figend auf einem Baumstamm inmitten von Gebüsch und Pflanzen und hält einen auf seinem Schooße sitzenden Hahn mit der Rechten: Rv. ein Eimer. Daß der Hahn zum Orakel dienen solle, ist nicht ungeschickt angenommen, da die *ἀλκυονίς*

1) Bullett. d. Inst. a. 1841 p. 61. 2) Giove *ΕΛΧΑΝΟΙ* e l'oracolo suo nel antro l'uro e l'altro riconosciuti nella legenda e nel tipo di alcune monete di Festò città Cretese 1840. E. Dinckhoff hat im Thes. l. Gr. das Wort unter *Ελχανός* aufgenommen.

γνωστός bekannt ist<sup>3)</sup>; und die Hesioidische ὄρνις ἠοιωμένη, doch nicht sicher, indem der Hahn auch andere Bedeutungen hat. Vermuthlich deutet er hier auf die Sonne. Idomeneus, der in der Ilias zwar sich Sohn des Deukalion, des Sohnes Minos, des Sohns des Zeus nennt (13, 450—52), wird auch aus dem Geschlechte des Helios, Vaters der Pasiphae, abgeleitet und hatte daher zum Schildzeichen an seiner Statue von dem Megisten Onatas in Olympia einen Hahn, als einen dem Helios, dessen Ausgang er verkündet, heiligen Vogel, nach Pausanias (5, 25, 5.) Wenn nun Hesychius richtig angiebt, ὥλιος bedeute die Sonne in Kreta, so ist sein und der Inschriften<sup>4)</sup> Ζεύς Ταλατός ἐν Κρήνῃ nichts anders denn Helios als höchster Gott, und darum Zeus genannt, und zwar mit nicht weniger Recht als der Idäische Sohn der Rhea. Sehr schicklich ist für diesen durch den Hahn bezeichneten Gott die jugendliche Figur und die grüne Umgebung worin er sich befindet. Was aber ὡλιανός bedeutet, ist dunkel: vermuthlich ist es nicht Griechisch, sondern Kretisch<sup>5)</sup>. Also auch hier nur die Form Griechisch, der Inhalt aber Kretisch wie bei dem Idäischen Zeus. Die Gründe wonach der gelehrte Jesuit diesen Gott zu dem Zeus der Idäischen Höhle zu machen seiner ganzen dogmatischen Willkür freien Lauf läßt, sind durchaus nichtig<sup>6)</sup>. Als Gründer von Phästos wird Minos genannt. Den

3) Köhler L'Alcetryonophore, statue antique, St. Petersburg. 1835.

4) S. den vorhergehenden Abschnitt Not. 45.

5) Für Helios,

Antisch ὥλιος, steht den Gott auch S. Birch an, dessen Abhandlung mir nicht bekannt ist. 6) Daß der Gott nicht in der Rische einer Höhle sitze, zeigt Epiphani, der dem Wf. sonst beitrith, auf das Wenigste nach einem in der Sammlung zu Parma befindlichen Exemplar der Münze selbst. Daß in der Bundesinschrift im C. J. n. 2555, 11 Βῆς nicht richtig gelesen habe καὶ Ζῆνα Φαίτωνα καὶ Ζῆνα Λυσιόων, sondern **ΦΕΛΑΝΟΣ** hier zu finden sey, ist nur eine zermwegne Vermuthung, gar wunderbarlich aber die daß Ion mit den Worten εὐφρὴν ἰδὼτας ἀλκτωρ auf den Hahn in der Idäischen Höhle anspiele, da dieser (in der Tragödie



Zeus der hier beschriebenen Rängen, die auf der Rückseite den Stier haben, gehn Pasiphae und Europa an.

#### 14. Der Prometheus des Aeschylus \*).

Bei Homer ist die genealogische Dichtung von Kronos und Rhea untergeordnet und thut der Idee des Zeus nicht den mindesten Abbruch. Erst als sie mit der Zeit vermöge der Hesiodischen Theogonie ernstlicher genommen und ausgebildet und in der neuen Gestalt geglaubt wurde, mußte dem Nachdenkenden die gewaltsame Erhebung des Zeus zur Welt Herrschaft ärgerlich seyn, und konnte sie Dichter und Dichter, so lange es mit den Mythen ihnen Ernst war, beschäftigen. Der Olympische Götterstaat, mehr buchstäblich oder mehr poetisch aufgefaßt, gab keinen auffallenden Anstoß, und wir finden die Dichter nicht bemüht die Dinge dieser schönen Himmels- und Wolkenregion wesentlich umzugestalten. Ganz anders verhält es sich mit dem Mythos nach welchem ein früheres Göttergeschlecht von demselben Olymp den das gegenwärtige einnahm, in den Tartaros vertrieben war. Und dieser Mythos hatte um so mehr Consistenz gewonnen als das Menschenartige der Götter sich fester und fester in den Gemüthern pflanzte. Indem Zeus mehr und mehr als Gott unter Göttern mythisch gefaßt wurde, erhob sich auch die Möra, die bei Homer in ihm liegt, die Idee ewiger Einheit, Harmonie und Gerechtigkeit in der Weltregierung. Das Bedeutsame was in Hinsicht dieser Schwierigkeit uns vorliegt, ist theils bestimmt, theils nach Wahrscheinlichkeit zu entnehmen aus dem trilogischen Prometheus des Aeschylus, des größten Theologen der Griechen innerhalb der Schranken heftigster und volksthümlicher Mythen, über welche

Φρουνδος) vom Etrusken Ida spricht und *ἀλάντω* bildlich versteht. Eine Recension der Abhandlung schrieb auch H. Rochette im Journal des Sav. 1841, der namentlich p. 530 u. das Fahrenorakel auch angiebt.

\*) Die Verszahl ist die der Hermann'schen Ausgabe, wie auch im Vorhergehenden durchgängig.

Pherekydes von Syros in seiner *Theogonie*. sich auch in Betreff des Götterstreites zum Theil hinaussetzte. Um aber nach Hesychius diesen Gegenstand bis auf den höchsten Punkt seiner Entwicklung zu verfolgen, wird es unvermeidlich seyn auf Bedingungen dramatischer Kunst, in so weit davon das richtige Verstandniß des inneren Zusammenhangs abhängt, Rücksicht zu nehmen, weil über die Bedeutung dieser Dichtung in der neueren Zeit so sehr verschieden geurtheilt worden ist.

Zeus ist durch Gewalt zur Herrschaft gelangt; damit er sie auch nach der sittlichen Ordnung führe, muß er auch nach dieser siegen oder seine Herrschaft zur Anerkennung bringen. Das im Mythos Gegebene ist nicht umgeschrien zu machen; aber Friede kann unter den Partheien geschlossen werden. Dieß geschieht vermittelt eines noch fortgesetzten Titanischen Widerstreits, in welchem nur sittliche Kräfte im Kampf sind, und durch dessen Aufhebung und Versöhnung. Indem Zeus mit dem Sohn der Themis, des Urgesetzes, das dieser bis auf das Aeußerste fest hält, nach dem Willen der Mära zum Vertrag kommt, vereinigt sich dieses selbst mit ihm. Das Geheimniß welches die Dauer der Weltherrschaft noch bedroht hielt, wird von Prometheus offenbart und dadurch und durch die Unterwerfung und zugleich von Seiten des Zeus Erhebung des Sohns des Gesetzes selbst unter die fortan nur gesetzmäßige und milde Regierung, bei auch ihm zugestandener Mitwirkung zu diesem Ausgang, diejenige Weltordnung bestimmt die zwar in der Zeit zu Stande gekommen ist und eine Vorzeit der Gewalt oder märchenhafter Phantasieen und einer Titanischen Menschheit hinter sich gehabt hat; aber diese geht die jetzige und wirkliche und ihren Gott nicht an, so wenig wie das in entgegengesetzter Vorstellung gedichtete goldene Weltalter unter Kronos. In der ersten bloß genealogischen, unüberlegten Sage war Zeus ein Gewordener, aber nicht Herr eines zweiten oder dritten Weltalters, sondern der erste Weltherr im Sinne des ideellen, nicht historischen Kronion. Diese Sage konnte nicht vernichtet werden: durch die

neue geistige Titanomachie wurde die Gottheit einer gedachten Uebergangszeit, im Widerspruch mit der ersten Titanomachie oder zur Verbesserung derselben, zu einem nach der Natur der Dinge gesetzmäßigen gerechten Regierer der Welt, wie er es (mit Ausnahme des in Kreta aus dessen alter Landesreligion beibehaltenen, von dem Pelasgisch-Hellenischen verschiednen Zeus) immer gewesen war, auch mythisch wieder hergestellt.

In der Hesiodischen Theogonie treiben die Götter die gesiegt haben, auf Eingebung der Gaea den Zeus, der die Besiegten in den Tartaros geworfen hat, an, die Herrschaft zu übernehmen und er vertheilt unter sie die Aemter. Er vermählt sich dann mit Metis, mit Themis, zeugt mit vier andern Göttinnen die Chariten, Persephone, die Musen, Apollon und Artemis und nimmt zum siebenten und letzten Gemal die Hera. Demnach ist zwar durch die Verbindung mit Metis und Themis Zeus zu dem Begriffe eines weisen und gerechten Herrschers erhoben, aber gewesen war er doch ein grausamer Gewaltherrscher und zur Vermittlung so starker Gegensätze war auf diese Art dem Nachdenkenden nicht bis zur Versöhnung des Gefühls Genüge gethan. Prometheus ist einer von vier Söhnen des Iapetos und der Klymene, ist als Titanisch im Widerstreit mit Zeus, erleidet die bekannte Strafe und wird befreit durch den Thebischen Herakles, der Alkmene Sohn, weil Zeus diesem seinem eignen Sohn den Ruhm noch vermehren will und darum seinen Zorn, den er vorher hatte, ablegt. Der Opferstreich und das schlimme Weib bleiben den Sityoniern und den Böotern. Ganz anders ist bei Aeschylos die Stellung des Prometheus über des Verstandes, wo er nicht als Sohn jener Okeanide Klymene, sondern der Themis, die in der Theogonie unter den Titanen, aber nicht Mutter des Prometheus ist <sup>1)</sup>, und, nachdem der Thron

---

1) Etil. S. 41 f. So hatte Staphnos Helena bedeutsam zur Tochter der Kemeß gemacht; diese zeigt sich an ihr, so wie an Prometheus das Recht und die sittliche Freiheit, die ohne ihn nicht da seyn würden.

wechsel stattgefunden hat, den Kampf fortsetzt, so ein Seitenstück zur alten Titanomachie abgiebt und durch seinen Widerstand selbst und die dadurch schließlich bewirkte Einigung mit dem zur Herrschaft gelangten Herren der Welt und der neuen Götter die Weltordnung vollenden hilft. Der beigelegte hartnäckige Streit begründet die Einigung besser und schafft eine kräftigere Formel für sie als die bloße Verheirathung des Zeus mit Metis und einer der Göttinnen des gestürzten Geschlechts, mit Themis. Dieser Prometheus ist also nicht der Repräsentant der Menschheit Gott gegenüber, wie des Hesiodus wegen geglaubt worden ist, geht nicht zunächst den Menscheng Geist, sondern den der Weltordnung an, indem die Natur der menschlichen Freiheit, die der Naturreligion und den Titanen fremd war, in die Weltordnung übergetragen, Vernunft und Gerechtigkeitsgefühl als das worin Gott und der Menscheng Geist verbunden seyen (wie ja das Menschenartige der Götter nun angenommen war), erkennt, die im Menschen erkannte sittliche Freiheit auch in Gott nachgewiesen und so in ihm auch der Typus für die menschliche, die bürgerliche Freiheit, im Gegensatz orientalischer Herrschaft, aufgestellt wird. Es war nicht die Aufgabe „die Freiheit und Würde des menschlichen Willens im Triumph des Unterliegens zu verherrlichen“ oder eine „Tragödie der Menschheit“ zu dichten: aber ohne den Gedanken der menschlichen Freiheit zu fassen, hätte der Dichter ihn auch nicht in dem Gott Prometheus zur Darstellung bringen können. Das Streben des Menscheng Geistes, der sich seines eignen Willens bewußt geworden ist, sich selbständig fühlt, über die Schranken des Endlichen, der Abhängigkeit von einem höhern Willen hinaus, indem ihm seine Freiheit als eigne Errungenschaft, als ein Raub vorkommt, der Muth sich Gott gleich zu stellen, mit Gott zu rechten, sich gegen ihn zu empören, wie in einem Hiob, Sisyphos, dem Hesiodischen Prometheus und Faust, ist dem Prometheus des Aeschylus nicht der letzte Zweck des Drama, sondern vorbildlich wird durch den Titanen in der Weltregierung ermittelt;

was im Wesen des Menschen, außer dem Gefühl Gottes, das Tiefste ist, freier Wille und Rechtsgefühl. Nichts hat dem Verständniß des Aeschylus in diesem seinem tiefstauigsten und für uns bei dem Verluste des größeren Theils ungemein schwierigen Werke mehr geschadet als der Wahn, daß der Attische Dichter mehr Rücksicht auf Hesiodus genommen habe, als er wirklich gethan hat oder zu thun brauchte.

Im Hymnus auf den Pythischen Apollon sind die Titanen, von denen Götter und Menschen stammen, noch im Tartaros (157.) Bei Pindar hat Zeus sie befreit: mit der Zeit sagt er, wenn der Sturm aufhört, stellen sich die Segel anders, (P. 4, 291. fr. hymn. 6.), eine Entschuldigung des Zeus die auch Aeschylus nicht verschmäht, und Kronos der Äthen Gemal hat seine Burg als König in der Insel der Seligen erhalten (Ol. 2, 70—77.) Der Kronoshügel bei dem Zeus-tempel in Olympia wird von Pindar oft genug gefeiert. Im Uebrigen scheint dieser mit seinem Landsmann Hesiodus eine große kosmische Hochzeit des Zeus, worin zuletzt Hera als die eigentliche Gemalin auf den Götterthron erhoben wurde, als den Bund der Versöhnung angenommen zu haben. Denn in einem seiner Hymnenbruchstücke wird zuerst die wohlathende himmlische Themis von den Mären auf goldnem Wagen von des Okeanos Quellen zu den Stufen des Olympos geführt um des Zeus Urgemal zu seyn, welche, wie bei Hesiodus, die Horen gebär, Eunomia, Dike und Eirene, wie auch Pindar sie anderwärts nennt; denn das Gesetz, aller Sterblichen und Unsterblichen König, führt mit höchster Hand das Gewaltsame zur Ausgleichung<sup>2)</sup>.

2) Fr. ino. 48. *ἄγος ὁμαίων τὰ βασίλειον ἐναργὲς χαροί.* Aus demselben Hymnus scheint dann zu seyn was Aristides T. 2. p. 116. als eine Ueberschwänglichkeit Pindars anführt, daß bei des Zeus Hochzeit er die Götter fragte, ob sie etwas zu erbitten hätten, und sie begehrten daß er ihnen Götter schaffe, welche diese großen Thaten (die Befestigung der Titanen) und seine ganze Anordnung (die Vertheilung der Weltregierung)

Von diesen Phantasieen des frommen Dörflichen Dichters, der vor der scharfen Zunge des Archilochos gegen die Sterbliche erschrickt, steht sehr ab der Versuch des kühneren und gewaltigeren Athinischen die Idee von dem Allwaltenden, wovon Niemand mehr als er durchdrungen war, mit der Stellung auszugleichen in welche Zeus durch den theogenischen Mythos gekommen war. Der große Vorwurf daß der Sohn der Rhea wie Pindar, oder der Ge wie Aeschylus ihn anruft <sup>3)</sup>, seinen Vater in Bande legte, konnte nicht abgeläugnet werden. Wie der Mythos wodurch die Verehrung Kronions entwirrt wurde, eigentlich entstanden war, konnte in jener Zeit, auch wenn ein Freigeist es gewollt hätte, nicht ergründet werden und es fehlte die nöthige Uebersicht um sie durch mythische Analyse zu widerlegen.

In den Eumeniden ist uns ein Beispiel erhalten wie Aeschylus eine andre schwierige Frage zu lösen und einen Streit zwischen alten und neuen Göttern mythisch zu vermitteln versucht hat; dieß kann uns bei dem zwischen Zeus und Prometheus, der allein noch von den Titanen ihm widersteht, einigermaßen zur Richtschnur dienen. Ich erinnere an dieß Beispiel hier besonders auch darum weil es zeigt, wie leicht es mit der Begründung aus dem Mythischen genommen werden konnte, um dennoch den Hauptzweck, Ausgleichung, Versöhnung zu bewirken und religiösen Gesinnungen Ausdruck zu geben: es wird bei dem Mythischen dieser Art auf ein nachgiebiges Entgegenkommen gerechnet wie bei Behandlung mancher dogmatischen Schwierigkeiten mystischer Art auf Sinn und fromme Befangenheit für solche Doctrin. Die Lichter der Nacht, die im Ha-

---

verherrlichten Wunden, wozuf Apollon (nicht ohne Artemis) und die Musen geboren wurden. 3) Den mythischen Ausdruck selbst ziehe ich einem zur Erklärung eingebrachten Begetze vor, wie J. Roß über den theolog. Char. des Zeus in des Aeschylus Prometheus-eritologie 1861 S. 10 sagt: „Der anerkannte Aeschylische Glaube an die Entstehung der Götter aus dem dunkeln Ursprung“, (Scha S. 23.) Auf das Chaos deutet bei ihm nichts hin.

des und Tartaros haufen, verfolgen den Muttermörder als ihre unbestreitbare Beute, berufen sich gegen Apollon, der diesem Asyl und Reinigung gewährt hat, auf ihr Recht, das älter sey als das des neuen Göttergeschlechtes, auf ihr Amt und Würde daß jeder seine Strafe leide. Apollons Drödel sind von Zeus eingegeben, von ihm also gieng die „andre Nöthigung“ des Orestes aus und mit von ihm hängt seine Rettung ab: er beruft sich mit Grund auf die empfangene Reinigung. Die Erinyen geben das Verhör des Orestes zu und fordern den Apollon auf, seine Sache zu führen. Vor dem Gericht in Athen entscheidet Athena, sie die selbst ohne Mutter aus dem Haupte des Zeus geboren sey und darin ihren Vorzug setzt, nach demselben Grunde den vorher auch Apollon schon angeführt hat, daß das Weib dem Manne nachstehe. Der Areopag wird gestiftet um die Blutrache, die dem Orestes als Pflicht zugefallen war, zugleich aber sich in diesem Fall als unduldbar erwiesen hatte, überhaupt zu ersetzen durch ein Blutgericht. Wie heftig auch die Erinyen in viermal wiederholten Beschwerden und Klagen, nicht weniger eifrig als Prometheus seine Sache führt, dieß aufnehmen, während dazwischen Athena sie zu begütigen alle Ueberredung aufbietet, so lassen sie sich doch zuletzt willig den Vertrag gefaßt daß ihnen, die sich durch die eine Beschränkung ganz mißachtet wähnten, vielmehr eine Verehrung in Athen, höher als irgendwo, gegründet werde um ihre Heiligkeit und ihren Segen anzuerkennen; und zufrieden daß ihnen Ehre bleibe, lassen sie auf die vorher ausgesprochenen Drohungen Segnung und Glückverheißung folgen“).

4) Böckh in der Rede 1835: Aeschylus praeis diis: caverat isti et auri noctis aeternae suboli amplexibus meliores et intelligentiores et hominibus magis propitios deos statuit, primus ille, ut mihi videtur, mentis humanae profectus sensim increbescere alto animo auguratum. Dieß indem er den Widerspruch widerer Sitte, Blutgericht und Reinigung, und umgewandelter Kultusbegriffe mit den alten nach den Fortschritten der Bildung durch einen neuen Rhythmus zu Ehren Athens

Als Sohn der rathenden oder prophetischen Themis redet den Prometheus bedeutsam gleich Anfangs im Gefesselten der Diener des Zeus selbst an (18). Die Titanin Themis nennt der Held selbst seine Mutter (877) und wenn er dies selbe auch als „Themis und Gaea, vieler Namen eine Gestalt“ bezeichnet (211), weshalb im Schluß die höchst nachdrucksvolle Hermannische Ergänzung  $\omega \Theta\epsilon\mu\iota\varsigma, \omega \Gamma\eta, \omega \mu\eta\tau\epsilon\rho\varsigma \delta\upsilon\tau\eta\varsigma \sigma\epsilon\beta\alpha\varsigma$  sehr wahrscheinlich ist<sup>5)</sup>, so ist durch diese die besorgte mythische Einheit die Zweifelt der Personen nicht aufgehoben, ohne welche Prometheus Bruder des Kronos wäre, da Gaea der Themis und aller Titanen Mutter ist. Im Anfang der Eumeniden ist auf Gaea und Themis die *Τριὰς παρ' Ἀθωνός* eine dritte Urprophetin in Delphi, eine andere Titanin Phoebe gefolgt, die auf Phöbos hinüberweiset, so daß der Kampf um das Orakel ausgeschlossen bleibt. Die Mutter des Prometheus ist eine für die Idee des Stücks eben so wichtige als hinsichtlich der mythischen Tradition kühne Neuerung. Denn die Iliad, worin keine andern Titanen genannt sind, stellt den Kronos und Zepetos im Tartaros zusammen (8, 479), und diese beiden sind zu verstehen wenn im Homerischen Hymnos auf Apollon von den Titanengöttern Menschen zumal und Götter abstammen (156—160.). Bei Aeschylus aber ist Zepetos verschwun-

zur Lösung und Vermittlung zu bringen, den Streit neuer Götter gegen alte beizulegen suchte. Daß Aeschylus den religiösen Scrupel, der aus den theologischen Systemen entsprang, nicht aus dem Grunde zu heben vermocht habe, was ein neuerer Herausgeber des Stücks aussetzen scheint, dieß liegt in der Natur der Sache, dem Zusammenstoß alten und neuen Glaubens. Zum Glück beunruhigte „das Geheimniß des Hellenischen Geistes“ in der Orfika, die mythologische Schlichtung wohl sicherlich keine Bewissen-

5)  $\Theta\epsilon\mu\iota\varsigma$  in Handschriften, bezeugt auch ein unverständiges Scholion der Wiener Handschrift CCCXXXIV, aus welcher in den Sitzungsberichten der k. Ak. der Wiss. 1857 Auszüge gegeben sind, philos. hist. Kl. 21, 282:  $\omega \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\upsilon\alpha\iota \alpha\lambda\theta\eta\rho' \omicron\iota \pi\rho\omicron\sigma\tau\eta\delta\iota\omega\tau\epsilon\varsigma \epsilon\pi\iota\kappa\omicron\upsilon\delta\alpha \tau\omicron \delta\epsilon\iota\mu\iota \kappa\alpha\iota \lambda\epsilon\gamma\omicron\upsilon\tau\epsilon\varsigma \omega \pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\omega\upsilon\alpha\iota \delta\epsilon\iota\mu\iota \omicron\upsilon \kappa\alpha\lambda\omega\varsigma \pi\rho\omicron\sigma\tau\eta\delta\iota\omega\sigma\iota, \theta\epsilon\omicron \pi\rho\omicron\sigma\tau\eta\delta\iota\omega\sigma\iota \delta\epsilon \epsilon\pi\iota\beta\lambda\eta\delta\eta \pi\alpha\tau\epsilon\rho' \epsilon\mu\omicron\iota.$



den und nur Ixionis als seine Mutter hervorgehoben. Sophokles und Euripides nennen den Prometheus Titan, statt Titaniden, wohl nur mit Bezug darauf daß er wie die Titanen dem Zeus widerstand<sup>6)</sup>, und Aeschylus selbst dem Atlas (426), den Bruder des Prometheus (349). Die Titanen sind des Prometheus Blutsverwandte (412), wie er auch im Gelesten sie anredet: *Titanum soboles, socia nostri sanguinis, generata Caelo.*

Die Fabeln von der Kinderverschlingung des Kronos und von dem Sieg des Zeus durch die Gewitter und die Helatoncheiren sind aufgegeben. Wie Prometheus erzählt, entstand Streit unter den Göttern, indem die Einen den Kronos vom Thron stoßen und den Zeus erheben wollten, die Andern gegen Zeus standen. Die Titanen aber, des Himmels und der Erde Kinder, verschmähten mit kraftstolzem Sinn verschlagene Erfindungen und glaubten mühlos mit Gewalt zur Herrschaft zu gelangen. Prometheus, dem seine Mutter mehr als einmal vorausgesagt hatte, daß nicht mit Stärke und Macht, sondern durch List (nach der Weise des Odysseus) abzustiegen sey, setzte ihnen dieß auseinander; aber sie würdigten ihn gar nicht anzusehn. Unter diesen Umständen schien ihm das Beste seine Mutter mitzunehmen und freiwillig mit deren Einwilligung auf die Seite des Zeus zu treten; durch seine Rathschläge (nicht wie in der alten Titanomachie) birgt des Tartaros tiefschwarzer Schlund den Kronos sammt den Kampfgenossen, und nach dem der Herr der Götter diesen Nutzen von mir gehabt, hat er mit diesem schlechten Lohne mir vergolten; denn diese Krankheit liegt in der Tyrannei den Freunden nicht zu trauen (201—227). Die Undankbarkeit gegen den Mitbegründer der Herrschaft wiederholt Prometheus dem Okeanos gegenüber (307), der Alles mit ihm unternommen und gewagt hatte und jetzt außer Verfolgung stand (332), und gegen die Okeaniden (wo die

6) Oed. Col. 56. Eurip. Jon. 455. Phaen. 1120.

Worte, daß er den neuen Göttern die Ehre zutheile, eben so mittelbar, als die natürliche Folge des Siegs, den er bewirkte, zu nehmen sind, als die Verpföhung der Titanen in den Tartaros), mit Berufung darauf daß sie es selbst wissen (440—42). Driß ist also ein fester Punkt im Drama und Prometheus nennt darum den Zeus auch dem Hermes gegenüber undankbar (980. 989). Ich will hier nichts wiederholen von dem was ich über Prometheus in der Titansomachie des Arktinos oder Eumelos, aus der auch Chiron entlehnt ist, und über das Verhältniß des Aeschylus zu diesem alten, eines Arktinos würdig gehaltenen Epos — eines Dichters, freilich bei dem die Mehrzahl unsrer heutigen Philologen nichts Großes zu denken pflegt — vermuthet habe<sup>7)</sup>, und was wenigstens sicherlich nicht von G. W. Ritsch widerlegt ist.

Sobald Zeus den väterlichen Thron eingenommen hatte, vertheilte er die Aemter unter die Götter und richtete seine Herrschaft ein: das Menschengeschlecht aber wollte er als Sippe schaft des Japetos vernichten und ein andres neues hervorbringen. Dem widersagte sich keiner außer Prometheus, der es wagte und die Menschen vom Hades rettete. Außerdem gab er ihnen blinde Hoffnungen damit sie den Tod nicht voraussehen (eine rührende Parodie der Hesiodischen Pandora, die allein die Hoffnung zurückhält und nur Uebel ausfliegen läßt), und das Feuer, die Quelle aller Künste (110. 230 — 38. 250 — 56.) Wie sie vorher verstandlos, gedankenlos, kindisch und thierisch lebten und welche Erfindungen er, wie er alle Künste ihnen mittheilte, darunter auch alle Arten der Naturwahrsagung und

---

7) Ep. Cyclus 2, 414 — 420. Die aus den gegebenen Verhältnissen abzuleitenden Fäden in diesem idealen Stoff sind nicht mit zusehender Hand rasch und willkürlich zurechtzulagen. Aeschylus konnte einen Mythos von solcher dogmatischen Bedeutung wie der dieser Trilogie, der so wenig als einer volksmäßig erscheint und aus der Volks Sage also nicht geschöpft ist, gewiß eher auf die Bühne bringen wenn die Hauptzüge sich auf ein altes Epos gründeten, als nach neuester eigner Erfindung.

der Opferwahrnehmung und Opferbrauch, erzählt er dem Eher (443—69, 477—508.) Daß Zeus die Vernichtung der Menschen beschlossen und Prometheus dieß verhindert habe, kann nicht wohl einer leidenschaftlichen Uebertreibung beigegeben werden, war übrigens gewiß im ersten Drama, wenn es auch als etwas Vorübergängiges auch dort erwähnt wurde, gewiß nicht Gegenstand der Darstellung. Den Feuerraub allein wirft Atalos dem Prometheus als sein Vergeltung vor (7. 28. 82), eben so Hephästos (30) und Hermes (949), und davon allein spricht er selbst an einer andern Stelle (107). Auch Elekro giebt nach Atalos den Lemnischen Diebstahl als Grund der Strafe an. Tief eingreifend, nicht bloß eine wunderbare und rührende Episode, ist die Erscheinung der Io. Sie ist eine Sterbliche (738), Träume mahnten sie dem Zeus der ihrer begehre, nicht zu widerstehen. Die Orakel des Poraios, dem Zeus gehorsam, wie auch das Dodonäische in seinem Sinn zu ihr spricht (835), zwingen ihren Vater sie aus dem Haus, auf die Trift auszuweisen. Die Umarmung des Zeus übergeht ihre Erzählung aus Bächtigkeit (674) und deren Folge ist ihre Verwandlung und das irre Weltdurchschweifen durch die Eifersucht der Hera (592. 601. 704. 902.). Sie ist aus dem durch Prometheus geistig gebildeten Geschlecht, im Widerstande gegen Zeus eine tragische Heldin der jungfräulichen Keuschheit und Festigkeit und ein Opfer der Rache der Hera. Die guten Okeaniden aus der früheren Welt beklagen, zu den Nereen gewandt, das Loos dem Zeus oder einem andern der Himmelschen zu gefallen (896): das alte Götterreich wußte von solchen Eigenschaften nichts und Alkmene wird die letzte Sterbliche genannt mit der Zeus einen Sohn erzeugte. Von demselben Dichter wird am Schluß der Schußfliehende Zeus, weil er dieselbe Io mit heilender Hand berührt und von der Mißgestalt erlöst, so wie er vorher schon sie vom Argos befreit hat, angerufen, die Frauen vor Zwangsheirathen zu bewahren und der Neigung ihr Recht zu gestatten. So löst diese mythologische Dissonanz

sich auf, sie in diesem Drama früher als nach dem Prometheus die durch die alte Dichtung von diesem entstandne: denn dessen Befreier, Herakles, den er auch voraus weiß, kommt im dreizehnten Geschlecht von der Io ab (775). In dieser Abstammung selbst liegt etwas das im Endstüd zur Ausöhnung mit dem noch tyrannischen Zeus beitragen kann. Uebrigens ist es unthunlich oder unzulässig alles Einzelne in den verschiedenen Mythen ethisch und dogmatisch zu prüfen und zu verknüpfen, beliebige Folgerungen aus Allem zu ziehen, Alles unter einander auszugleichen. Daß die Adelsgeschlechter gern von Zeus abstammen mochten, wie die Könige, ist kein Grund ein Recht für ihn oder eine besondere Gnade gegen erwählte Erbensöhner als ein ausgesprochenes allgemeines nationales Dogma abzuleiten aus den Mythen die vor den Aeschylischen Prometheus fallen und vor den in ihm aufgestellten Grundsatz daß die dreigestaltigen Mären und die eingebundenen Erinyen auch von Zeus anerkannt werden (517. 519). Es waren dieß Mythen des Adels gewesen oder auf das Königthum, nicht auf die allgemeine menschliche oder Weltordnung bezügliche Mythen.

Um den Charakter des Prometheus im Drama zu fassen ist es nöthig das Verhältniß oder die Regierung des Zeus zu würdigen. Diese Regierung, durch einen Sieg im Kampf erworben, ist eine Tyrannis, wie Pratos sie nennt (10), in welcher keiner frei sey außer Zeus (50), und die Senkung gerade dieses Dieners und der Bia, die aus der Theogonie und der Odyssee (6, 697) entlehnt sind, ist sprechend. Tyrannos ist der Ausdruck welcher, wie von Prometheus oft genug, so auch von Okeanos gebraucht wird (312); einen harten Alleinberrscher ohne Verantwortlichkeit (326), Allgewalt üübend (391), nennt dieser den Zeus Kronos und die Titanen sind im Tartaros (221), das weite Land ist klagerfüllt ob der gesunkenen Herrlichkeit des Prometheus und seiner Verwandten und ganz Asia trauert um ihn (407—14). Unter den eingekerkerten Titanen muß wohl auch Themis vorausgesetzt werden als die Mutter

des Prometheus, die mit ihm vorher bei Zeus stand, aber auch ihrem Sohne das Geheimniß gewahr sagt hatte, wovon seine Befreiung abhien (876), und die ohnehin nicht bei dem Herrscher stehn konnte der noch ohne Gesetz waltete (*νομοκτοῖς νόμος ἀδερῶς* 150), wie der Chor, bei sich (in seiner Willkür) die Gerechtigkeit habend, wie Prometheus sagt (188). Auch nennt ein Scholast zum Prometheus die Titanin Themis eine unterirdische Göttin (873). Daß Zeus den eignen Vater in Bande legte, rüden in den Eumeniden die Erinyen dem Apollon vor, der darauf erwiedert, das könne geheilt, wieder gut gemacht werden durch Lösung der Fesseln (636). Die Strafe die er dem Bundesgenossen nach dem Sieg wegen Ungehorsams auflegt, kann nicht anders als hart und grausam genannt werden, wie sie auch Prometheus nennt (229. 242): die Okeaniden nennen sie unter Thränen schrecklich und sagen daß Zeus nach seinen eignen Gesetzen die Gewalt ausübend den vormaligen Göttern eine übermüthige Waffe zeige (403—7). Es ist nicht als Tadel, sondern zur Entschuldigung ausgesprochen von Hephästos daß Jeder der neu in der Gewalt, hart sey (35); nicht umsonst daß Okeanos den Prometheus auf die Neuheit der Herrschaft hinweist (291. 312), auf den Zorn des Zeus (315), dessen Charakter und Herz der Chor unzugänglich, unerbittlich nennt (186). Die willigen Diener des Zeus in unwillkommenen Aufträgen geben ihm durchgängig nur den Namen Vater, so Kratos (4. 40. 53), wie Hephästos (17), Hermes (951. 988. 1022), welchem Prometheus diesen Titel nachspottet (973, wie auch *πανόριον πρύτανης* 170 spöttisch ist). Dieses, so wie der von den Göttern besuchte Hof des Zeus (122) und Manches in der Art wie Hephästos und Hermes ihre Aufträge anrichten, sind seine Züge zu dem Bild eines unverantwortlichen Selbstherrschers der Wirklichkeit. Aus dieser Herrscherhöhe und aus dem einzelnen Fall einer leidenschaftlichen Härte in Ahndung des Ungehorsams ist nicht auf eine tyrannische Regierung des Zeus überhaupt zu schließen, mit welchem Here den

Thron theilt (592. 704), schon nach der Erfahrung daß die anfängliche Strenge sich zu mildern pflegt. Den durch das Feuer des Prometheus erzeugenen Menschen hat Zeus seine Gnade zugewendet, denn sie senden ihre Boten sich Rath's zu erholen nach Dodona und an Loxias nach Pytho (659. 670), das der alten Göttin abgenommen ist. Der Gegensatz des Despotismus ist nicht daß ungerechte und leidenschaftliche Handlungen nur einzeln oder selten vorkommen, sondern daß keine möglich seyen oder der Grundsatz des Rechts jeder Ausnahme entgegenstehe.

Zur Beurtheilung der Rolle des Prometheus kommt es sodann darauf an sich zu erinnern, welche Bedeutung für die Person eines Gottes im Allgemeinen häufig der Vater oder die Mutter hat. Die Neuerung daß die Erinnyen Eumeniden genannt wurden ist nicht größer als die daß Prometheus Themis zur Mutter erhält, was aber um so füglicher angiehet als Gaea durch Delphi schon als Themis bekannt geworden war. Das Gewicht welches der Dichter auf Themis als die bei ihm zuerst vorkommende Mutter des Prometheus legt, wird dadurch verstärkt daß niemals des Vaters gedacht wird. Durch Themis ist Prometheus als die Rechtsordnung der Gewalt gegenübergestellt. Mit dieser hat er sich in Widerstreit gesetzt und um die edelste That auszurichten der bestehenden Gewalt und Ordnung Trost geboten. Er wußte daß er sich Leiden aussetzte indem er den Sterblichen half, er fehlte weil er wollte, will er nicht läugnen; wiewohl er freilich nicht glaubte in solchen Qualen an Felsen aufgehängt zu werden (267—71) <sup>8)</sup>. Unrecht (*πράα δυνος*) war

8) Es ist gegründet, was im Philologus 8, 753 f. gegen Bril. S. 85 von C. Möller bemerkt wird, so wie auch von H. A. Casar in demselben 13, 608 f. daß Prometheus hier nur bekennet einen Fehler der Klugheit begangen zu haben, indem er den Menschen helfend sich selbst Leiden zuzog, und daß er nicht auf die höhere Nothwendigkeit oder Abstraktheit hinweist, die aus der fortgesetzten Handlung sich entwickelt. Aber er bereut den Fehler nicht, sondern ist entschlossen ihn durchzusetzen, und es trifft ihn also auch nicht der Vorwurf des Chor's 940 *οὐ ποσσεύοις τῆς Ἀδράστιας σοφίας*, worin *Adrastea* *ne quid nimis* bedeutet.

es nach der Stellung des Hephästos (30), daß er, ein Gott, der Götter Zorn nicht scheute und den Menschen Ehren verleiht, und wenn er am Schlaf die Erde zum Zeugen nimmt wie er Unrecht erleide (*ἔχθρα*), und dasselbe gegen Hermes behauptet (980), so ist dieß entweder auf das Uebermaß der Strafe seines Widerstands zu beschränken oder als Sprache des Affectis zu nehmen, da einem Gewalttherrscher Unrecht eigentlich nicht vorzuerwerfen ist: dennoch hat Zeus mit Themis und Prometheus sich nicht geeinigt. In seinem Erbulden aber weiß Prometheus auch daß nach dem Fluch des Kronos bei seinem Sturze Zeus (wie seine Vorgänger) vom Thron gestossen werden wird wenn er eine Gattin nimmt die einen Sohn mächtiger als der Vater gebären wird<sup>9)</sup>; er weiß welche diese sey, und ist entschlossen sein Geheimniß zu bewahren: bis er von den Banden gelöst ist, was durch den dreizehnten Abstammung von Io geschehen wird (963—75); er weiß daß Zeus sich herablassen wird wenn er zu der gefährdrohenden Ehe sich anschickt und daß außer ihm selbst keiner der Götter ihm zeigen kann wie er solchem Elend entgehen könne (911 — 19), und als Hermes gebieterisch von ihm verlangt diese Ehe womit er prahle, wodurch Zeus die Macht verlieren solle, unanwandten anzuzeigen: (951—54), läßt er sich lieber als sein Geheimniß, von wem Zeus vom Thron

---

9) Das Orakel der Themis, das auf Thetis und Peleus mit dem mächtigeren Sohn Achilleus übergeht, ist auch aus Melanippides (Schol. Il. 13, 350) und Pindar J. 7, 27—36 bekannt. Bei Pindar aber spricht es Themis aus als Zeus und Poseidon um Thetis gemeinschaftlich werben, und dem folgen Apollod. 3, 13, 5, Apollon. 4, 799, ss. Ov. Metam. 11, 221 ss. u. A. Und in dieser Form ist es vermuthlich in alten Achil. Liedern zuerst aufgetreten, als Motiv für des Achilles hervorragende Stärke und die Verbindung seines Vaters mit einer Göttin. Aeschylus entlehnte es für seine Handlung, so wie es auch in einer späten Interpolation der Theogonie 894 ff. benutzt ist. Einfach nach Aeschylus erzählt Hyg. 54, bei dem auch P. A. 2, 15 die gute Variation vorkommt daß die Mären den Spruch singen und Prometheus ihn von ihnen vernimmt.

gestürzt werden würde, zu verrathen, bevor seine schmählischen Fesseln gelöst seyen (995, 1000), mit dem Felsen in den Tartaros stürzen. Kennt Zeus das Wort weh nicht, wie Hermes zu dem Nechzenden sagt, so antwortet Prometheus: doch Alles lehrt die alternde Zeit (984). So hat er von Anfang dem Chor vorausgesagt, daß der Seligen Fürst einst, um einen neuen Plan auch ihn des Throns zu berauben aufzudecken, seiner bedürfen und daß er ihn nicht durch Ueberredung noch Drohung bewegen werde dieß zu offenbaren, bevor Zeus ihn aus den Banden gelassen und Entschädigung gegeben für diese Schmach; er weiß daß Zeus einst weichherzig seyn, seinen starren Muth erweichen und zur Eintracht und Freundschaft entgegen dem entgegenkommenden kommen werde (168—77, 180—94), und will dulden bis derselbe von seinem Stolz und Zorn nachlassen wird (378). Von der Bewahrung dieses seines Geheimnisses hängt seine Rettung ab (525—27). So sind die Hauptpunkte klar und durch Wiederholung recht bestimmt festgestellt. Leicht ergibt sich daher, daß Aeußerungen des Prometheus wie gegen Io, seiner Leiden werde kein Ende seyn bis dem Zeus die Herrschaft antfalle (756), durch seine leichtsinnigen Beschlüsse (763); gegen den Chor, daß der mächtigere Sohn der unbekannten Götin noch heißer blitzen, noch lauter donnern und Zeus den Unterschied zwischen Herrschaft und Knechtschaft erfahren, daß er nicht lang über die Götter herrschen werde (924—31, 944), daß er selbst den dritten Herrscher schmählisch und bald stürzen sehn werde wie zwei zuvor (960), daß solche Aeußerungen nur Ausdruck des Affects sind, der das Aeußerste, daß die eben ausgesprochne Bedingung nicht erfüllt wäre, setzt, daß diese Drohung nur die Behauptung, das Geheimniß sey schlechthin bedingend, schärfen soll<sup>10)</sup>. Auch der Chor spricht im Unwillen aus, Zeus bändige den Uraniden

10) Treffend bemerkt v. Basanitz in der Abhandlung Prometheus, die Sage und ihr Sinn 1843 S. 15: „Gerade darin daß Aeschylus dem gefesselten Prometheus alle Wildheit seiner Uranischen Natur und seines



Prometheus und werde nicht ablassen bis er entweder sein Herz gesättigt habe oder Einer ihm auf irgend eine Art die Herrschaft entreiße (164—67). Auch Io spricht ein Wort das nicht in der Sache gegründet ist wenn sie fragt: wer dich wider Willen des Zeus befreien wird? (772). Auch was ihm selbst bevorstehe, weiß Prometheus und unterwirft sich dem festgesetzten Loos unbezwinglicher Nothwendigkeit (101—5). Er weiß, als der Chor hofft daß er einst befreit nicht minder mächtig als Zeus seyn werde, daß dieß nicht seyn kann, daß er aber, der jetzt durch tausend Qualen, für Zeus unrühmliche Qualen gebeugt wird (239), seinen Banden entgehn werde; Kunst sey schwächer als die Nothwendigkeit, welcher die Mären und Erinyen vorstehn und welcher auch Zeus nicht entgehe (511—20). Auch dieß alles hat er, wie den Ausgang des Titanenkrieges, von seiner Mutter Themis erfahren (876): und deren Orakel werden nie als trüglische oder zweideutige befunden, sind auch immer als ganz einfache und klare angeführt. Schließlich aber spricht Hermes die Drohung aus daß Zeus den Prometheus, wenn er nicht sein Geheimniß Preis gebe, durch sein Gewitter mit dem Felsen in die Tiefe begraben, von wo er nach langer Zeit zurück an das Licht kommen und des Zeus Adler ihm den langen Tag die Leber wegspessen werde: solcher Plage werde kein Ende seyn bevor der Götter einer als Nachfolge seiner Leiden erscheine indem er in den Hades und Tartaros zu gehn bereit sey. Nicht erblicket sey das, sondern sehr bestimmt gesprochen: denn Lügenrede kenne nicht der Mund des Zeus und jedes Wort vollführe er (1020—38). Die Versenkung erfolgt und ohne allen Zweifel mußte auch das Andre, so von Hermes Ankündigte erfolgen im Schlußdrama.

von Jorn strogenden Gemüths (380) austoben läßt, zeigt sich die bewundernswürdige Ueberlegenheit seines Dichtergeistes, und wie sehr er sich einer höheren Übung und Versöhnung dieser feindlichen Gegensätze bewußt war; denn nur wer des Sieges gewiß ist, kann ohne sie zu fürchten alle Kraft des Gegners sich entwickeln lassen“.

Ein neues Weltalter ist eingetreten, eine neue Weltordnung soll beginnen; in weite Ferne ist von der Befreiung weislich die Anseflung zurückgestellt. Prometheus sprach von einer Jahrenmyrjade seiner Zerstörung, die er mit solcher Mißhandlung ringen werde (94)<sup>11)</sup>. Die Titanen treten als Chor auf, nach des Prometheus Kampf und Banden zu sehen, und führen in der Beschreibung ihres Wegs den See der Aethiopen an, am Okeanos, wo Helios seine Pferde badet, vermuthlich ihrem jetzigen Wohnsitz: von wo auch Themis, eine von ihnen und mit ihnen, was bedeutsam genug ist, befreit, in dem oben erwähnten Liede Pindars (Not. 2) herkommt. Sie sind also jetzt aus dem Tartaros freigelassen, die Bande des Kronos (der übrigens nicht im Chor anwesend zu denken seyn möchte: Okeanos konnte nie im Tartaros seyn) sind gefallen, was in den Eumeniden Apollon noch bevorstehn läßt: Zeus hat von seiner Härte gegen sie nachgelassen, diese so viel möglich gesühnt. Mit einer Sterblichen aber hat er den Herakles erzeugt, an den alle folgenden Geschlechter hinausschauen. Zeus ist milder, gnädiger als von Anfang, wo er die Japetischen Menschen vernichten wollte: aber auch Prometheus ist nicht mehr derselbe, er ist nach seiner Anrede an die Titanen so gebeugt daß er sich den Tod wünscht, der ihm von Zeus nicht gestattet wird<sup>12)</sup>, er der vorher darauf pochte daß er unsterblich sey und jede Marter aushalten werde. Die Leber, die alle drei Tage neu ange-

11) Hyg. P. A. 2, 15 — quem adligatum ad triginta millia annorum Aeschylus tragoediarum scriptor ait. Danach ist fab. 54 millia ausgefallen in post triginta annos. Schol. Prom. 94 zu τὸν μυστήριον: ὁ γὰρ τῷ Προμηθεῖ (vermuthlich δουμένῳ) τρεῖς μυριάδας φασὶ δεδεσμένον αὐτῶν. Im Schaffstern 775 wird der Befreier Herakles im dreizehnten Geschlecht von Io abstammen: es ist also zwischen der Anseflung und der Ankunft der Io, vielleicht auch vorher zwischen ihr und dem Besuch des Okeanos eine lange Zeit zu denken.

12) Sic me ipse viduus pestes excipio anxias,  
amore mortis terminum anquirens mali.

Sed longe a leto numino aspello Jovis,

wachſene, iſt in ihm nicht mehr heiß genug um die Ausdauer im Widerſtand und den Troß zu nähren, da er ſich lieber den Tod wünſcht. Er ſehnt ſich nach Erlöſung und Zeus bedarf noch immer des Geheimniſſes, das ihm die Herrſchaft ſichre, und das von Prometheus gegebene Wort, es ſich nicht durch Schändung und Dualen abdringen zu laſſen bevor er befreit ſey (993), kann mit der Klage daß er ſich den Tod wünſcht, beſtehn. So iſt die Zeit zur Verſöhnung gekommen wo Neden eine kranke Seele heilen können, wenn, wie Prometheus ſagt, einer zur rechten Zeit das Herz erweicht und nicht das von Zorn ſtrohende Gemüth mit Gewalt niederhalten will (380—82). Zum Mittler bietet ſich, freilich hier nicht ſo einfach wie bei Peſiodus und nicht wie in den Eumeniden. Athena, des Zeus geliebter Sohn von Alkione dar<sup>13)</sup>. Nicht wider Willen des Zeus handelt der Befreier. Zeus iſt gnädig und mild; Herakles handelt in ſeinem Geiſt, er ruft im Bewußtſeyn deſſen zum Bogenschuſſe den Apollon an. Unbekannt iſt durch welches mythiſche Motiv Herakles mit Prometheus zuſammengeführt wurde, vielleicht durch Geheiß von Delphi aus, da dem jugendlichen Gott, der auch den Drefteſ gegen die Erinyen ſchützt und in den Eumeniden auf Löſung der Feſſeln des Kronos hinweiſt, die Güte wohl anſieht und durch Befreiung von der Dual Prometheus nur erleichtert, der Damm worin er von Zeus geihan war, nicht aufgehoben wurde. Prometheus von ihm gerettet, nennt den Herakles „dieß des mir feindſeligen Vaters liebſtes Kind.“ Nach Pherekydes<sup>14)</sup> erblickt den Herakles auf der ſehr phantaſtiſch ausgeſchmückten Reiſe nach den Heſperidenäpfeln Prometheus, ſieht ihn an und räth ihm zum Danke für das Wegſchießen des Adlers wie er durch den Atlas ſich die Äpfel verſchaffen ſoll. Vermuthlich hat auch bei Aeſchylus dem Prome-

13) Johannes Diaconus vergleicht ihn unpaſſend mit ſeinem Jeſus, gegenüber dem Adam, der den Herrn betrogen und deſſen Gebot übertreten habe.  
14) Schol. Apollon. 1306.

theus die Dankbarkeit Anlaß gegeben zu dem Rath bei dem Einholen der Äpfel, sich mit Atlas — dieses Bruders gedenkt er auch im Mittel drama (350 — 52) — zu verstehen und in Folge dessen zu dem Reiseweg, den er nach den vorliegenden Bruchstücken dem Herakles vorzeichnete nach einem bestimmten Ziel hin, das wohl nur jene Äpfel seyn konnten. Denn die lange Rede dem Pfeilschuß, in Erwartung des Adlers, vorangehn zu lassen ist sonderbar. Die Befreiung von dem Adler machte nur die Einleitung zur Freilassung des Prometheus aus: es mußte nach dem unverbrüchlichen Spruch des Zeus ein anderer Gott des Prometheus Strafe auf sich nehmend in den Hades gehn. Höchst wahrscheinlich enthält die Erzählung Apollodors den Hergang in seinem Zusammenhang. Er sagt daß Herakles den Adler tödete, den Prometheus befreite, der als Band das des Deilaubs (den Kranz) annahm, und daß er außerdem dem Zeus den Chiron stellte, einen Unsterblichen, der an der Stelle des Prometheus sterben wollte. Athenäus führt ausdrücklich aus dem Gelöbten Prometheus an (15 p. 674 d), daß wir den Kranz zu Ehren des Prometheus auf dem Haupte tragen als Ersatz (*ἀντιποινα*) für seine Bande, wie er auch in der Sphinx den Kranz des Gastfreunds, die alte Bekränzung, der Bande beste, von dem Lygos des Prometheus her nenne — Lygos, der weidenartig und zur Bekränzung eben so geschickt als Deilaub ist, statt dessen also Aeschylus auch im Prometheus Lygos gesetzt hatte. Zur Erläuterung dient noch was Athenäus kurz vorher erzählt (p. 672 e), Apollons Orakel habe den Ratern gerathen sich eine Strafe freiwillig und ohne schweres Unglück von Gott aufzuerlegen, und damit vergleicht er daß Zeus den Prometheus, als er eine freiwillige schmerzlose Strafe habe leiden wollen, ihm diese gesetzt und ihn aus den schwersten Banden befreit habe. Chiron aber litt, wie Apollodor vorher erzählt, an einer urheilbaren Wunde, die er durch einen Pfeil des Herakles selbst zufällig und zu dessen Leidwesen erhalten hatte (was gerade nur zum Behuf dieser Entwicklung

erfunden zu seyn und dann außer seinem Zusammenhang den Thaten des Herakles beigezählt worden zu seyn scheint) in der Höhle des Pelion, wünschte zu sterben und konnte es nicht da er unsterblich war. Nach der Idee daß die Götter zur Ablösung gräulicher Opfer von Menschen Thiere, und statt wirklicher Thieropfer nachgebildete Thiere, auch statt eines unschuldigen Menschen einen Verbrecher, was aus Hipponax als Ionisch bekannt ist, sich gnädiglich gefallen ließen, nimmt Zeus statt des Sohns der Themis einen andern Unsterblichen an; und es war unter allen diesen nicht leicht ein andrer schädlicher zu wählen als der Kentaur, der nach seinem allgemeinsten Begriff, *ἑταῖρος*, Ideal der Geschicklichkeit oder der Erfahrungsekenntniß, tief unter Prometheus stand. Der Kranz als ein Symbol der Bande ist ein nicht minder großmüthig von Zeus eingegangener Tausch, ein Symbol aber unter welchem Prometheus sich freiwillig und freudig, was die Bekränzung bedeutet, unterwirft. Die Antipsychie der Alkestis war der dramatischen Ausführung sehr günstig: die des göttlichen Kentauren keineswegs, und es genügte dem durch das Ganze festzuhaltenden Gedanken wenn sie nur als vor sich gehend oder versprochen auf irgend eine Weise beglaubigt war, wozu bei der mystischen und phantastischen Beschaffenheit der Sache auch eine noch so kühne Erfindung zu reichte. War in Zeus der Zorn und die Härte erloschen, war er aus Gnaden entgegenkommend, wobei der Gedanke an Absicht und Bedingung noch fern gehalten werden kann, war der von Leiden zerknirschte Prometheus frei, so kam ihm dieser seinerseits frei und willig mit dem Orakel der Themis, da auch dieß in die Auflösung nothwendig gehört, entgegen. Man braucht nicht zu sagen daß der Gemal der Hera die Thetis liebte und zur Hochzeit mit ihr wirklich Anstalt machte: das Orakel aber daß er heirathen und einen Sohn zeugen werde der ihn stürzte, mußte abgewandt werden, da Orakel immer in einem oder dem andern Bezug sich erfüllen, und Zeus mußte daher die Göttin wissen die ihm zur Gemalin, wie unwahrscheinlich

es auch aussehn mochte, bestimmt sey. Nachdem er sie erfahren gab er diese Göttin dem Sterblichen Peleus und das Orakel ward erfüllt, daß der von ihr geborne Sohn stärker wurde als der Vater. Im Gelöbten Prometheus sprach füglich der Themis selbst das den Zeus betreffende Orakel aus als Prometheus. Dieß Orakel aber hatte außer der dramatischen Entwicklung noch einen andern höheren Zweck: denn es verbürgte daß in Zeus der Wechsel der Weltregierungen nun abgeschlossen, seine durch Gewalt erlangte Herrschaft unvergänglich sey. Indem Zeus das Orakel der Themis achtet, wird er durch dasselbe bestätigt, gesichert; der Fluch des Kronos (914) ist aufgehoben, Zeus mit den dreigestaltigen Mötren und den nicht vergeßlichen Erinyen, der ewigen Nothwendigkeit, die Gott und Menschen bindet (516—21), einig. Mit der Menschheit ist mittelbar, da ihrentwegen Prometheus gelitten hat, ein Bund von Zeus eingegangen. Stürmische Scenen werden auch im ersten Theile dieser Tragödie nicht gefehlt haben, worauf dann die Herrlichkeit des Allwaltenden und das nach erfolgter Versöhnung und Vereinbarung glücklich umgewandelte Loos des Prometheus in vollerm Glanze dargestellt und allgemeines Heil gefeiert werden konnte. Im Sinn eines solchen Ausganges ist ein sehr bedeutendes altes Vasengemälde gefaßt, welches die Aufnahme des Prometheus im Olymp darstellt, wo Hera selbst ihm die Nektarschale reicht<sup>15)</sup>. Die Rolle der Themis muß nothwendig eine bedeutende gewesen seyn<sup>16)</sup>.

15) Meine H. Denkm. 3, 194 — 197. Mon. d. J. arch. 5, 35. D. Zahn Annali 23, 279. Nicht als Prophet hat Prometheus das Haupt verhält, wie Cavendish bemerkt im Bullett. 1852 p. 157, sondern als der tiefste Verstand, gleich dem Kronos. Dieß herrliche Bild als Vermittlung des Hephästos (in einem Nebengemälde) und der Hera durch Prometheus verkannt zu sehen durch Preller Gr. Myth. 1, 68 Not. \*\*), muß ich bebauern.

16) Preller vermuthet 1, 68 daß dem Prometheus sein Heiligthum in der Akademie angewiesen wurde, wie am Schluß der Eumeniden diese von dem ihrigen Besitz ergreifen: und sehr nah lag es gewiß

Nun erst war der Titanenstreit ganz geendigt; nachdem vorher schon die andern Titanen die Freiheit und ihre Wohnstätte oder Provinz im Reich erhalten hatten, war auch der einzige der dem Zeus widerstanden hatte, freigelassen in freiwilliger Unterwerfung. Vertragsmäßigkeit, Verständigung, Versöhnung, Vereinbarung liegen hierin angedeutet, und wie gerecht man auch die Regierung des Kroniden von Anfang an, wie gemildert seit der Freilassung der Titanen, mit ihnen der Themis, wie beglückend durch die von ihm entsprossenen Götter sich vorstellen mag, so nahm sie eine neue Stufe ein, nachdem nun auch die frühesten Ungerechtigkeit gut gemacht, das leidenschaftliche Uebermaß in der Behandlung des Titanen in besonnenen Gesetzmäßigkeit aufgehoben, der Sohn der Themis, dem sie das Geheimniß anvertraut hatte, mit Zeus und Zeus mit ihm versöhnt war: Zeus konnte der Themis den Platz an seiner Seite geben wie er es der Dike thut. Des Dichters Geist und seine Gewalt über das Mythische konnten Vieles bestimmen was wir nicht ahnen: nur daß jetzt Zeus sich mit ihr vermählt und die Horen erzeugt habe, ist nicht denkbar, da Hera im vorhergehenden Stück vorkommt, ist auch eine für dramatischen Gebrauch zu laute und weite Allegorie.

Aeschylus spricht in den Eumeniden die Ansicht aus daß Gott allem Mittleren den Vorzug gebe (519 ff.) und daß so wenig Herrschaftlosigkeit als Zwangsherrschaft zu loben sey (ib. 691). Er war zum Bewußtseyn der wahren Sittlichkeit gelangt, nach den Worten in dem erhabenen Chorliede der Eumeniden daß wer freiwillig, ohne Zwang rechtschaffen sey, nicht unglücklich, niemals ganz elend werden könne. Den Wider-

den Cult des Prometheus in Athen auf diese Art mythisch zu begründen. Das Sophokles Oed. Col. 56 meint, ist nichts anders als was der Scholiast und Pausanias 1, 30, 2 angeben, wie jener auch ausdrücklich sagt: *μετὰ τὸν Προμηθεῖα περὶ τὴν Ἀκαθήμεναι καὶ τὸν Κελωνὸν ἰδρῶσθαι* — was Beiste Prom. S. 521 als zweierlei unterscheidet. Auf die Prometheus im Keramikos bezog sich der Prometheus Pyreus des Aeschylus.

stand des Prometheus gegen die bestehende Gewalt sah er als einen aus der Weltlage und Entwicklung hervorgehenden Kampf, von Prometheus gewagt auf die Gefahr hin sein Wagniß zu büßen, nicht als absolut sträflichen Ungehorsam eines Unterthanen gegen den rechtmäßigen Herrscher an, und despotisch und hart mußte ihm erscheinen daß Zeus seinen Vater einkerterte und den Prometheus, durch dessen Rathschläge er gefestigt hatte, wegen einer seinen Absichten zuwiderlaufenden Handlung ewigen Markern überlieferte. Für das Erste gab es das Heilmittel die Fesseln des Kronos zu lösen, für das Letzte das daß Zeus, mit Aufrechterhaltung seiner Würde, die Vermittlung des Herakles, den freiwilligen Scheinersatz der Bande und den Stellvertretenden Lob des Chiron als Buße für eine ihm, dem Herrn, von Anfang mißfällige, an sich preiswürdige, in ihren Folgen von ihm selbst zugelassene That sich gefallen ließ, ein Abkommen im Geiste der Themis eingieng. Unrecht war auf beiden Seiten gewesen, es wird aufgehoben durch die Versöhnung, indem durch die Selbstbeschränkung wodurch Prometheus frei geworden, Zeus der rechtmäßige Herrscher für immer geworden ist. Durch Annahme einer Bedingung der Themis oder der Móra, die er so in sich aufnimmt, hat er gewissermaßen anerkannt daß Recht und also Zustimmung der Mitbetheiligten selbst die Macht mehr sichere als die Gewalt allein. So werden die Scrupel die auf dem Standpunkte des theogonischen Glaubens erwachsen mußten, durch Fortbildung des Mythos gehoben, und da dieser sich einmal in Zeiten der Einfalt gestaltet hatte wie er gethan und positive Religion geworden war, wird als successiv auseinandergelegt was in der Idee Gottes Eins ist, höchste Macht, Gerechtigkeit, Gnade, was vor Bildung des Mythos in Zeus Kronion vereint war <sup>17)</sup>. Im Hesiodischen Prometheus ist der

17) Selbstsames Zusammentreffen dieser mythologischen Speculation des Kschepius mit der neuesten Schellings, von welchem Götting neulich in einem Gemaischen Programme kurz genug sagte: *primus effecit, ut my-*



Mißbrauch und Hochmuth des Verstandes ausgedrückt, „die menschliche zum Wettstreit mit der Gottheit sich erhebende Klugheit;“ in dem des Aeschylus die sittliche Freiheit, die ohne Festigkeit und Standhaftigkeit nicht denkbar ist, aber eben so wenig ohne Selbstbeherrschung seyn kann. So könnte auch zum Schluß des Prometheus gesagt seyn wie zu dem der Cumeiden: so ließen sich herab und einigten sich der allsehende Zeus und Mōra. Wie Apollon und Athena die Nachgewalt der Erinnyen unter Bedingungen stellen, in ihrer alten Buschfäblichkeit beschränken, im Allgemeinen aber ihr Ansehn erhöhen, so wird Zeus durch die Verbindung mit Themis und Mōra in der Herrschaft befestigt. Das Leidenschaftliche das der Rhythus in den die Herrschaft ergreifenden Zeus gelegt hatte, wird durch Ueberlegung, Zeit und Reife ausgelöscht wie es bei Prometheus durch die Leiden in Ergebung erstirbt. Der Ideenzusammenhang ist so einfach, daß er, bei freier und fester Durchführung des Bildlichen, bei sein ausgestreuten Andeutungen, scheinbar lockerer Haltung, sich dichterisch eher verstecken als ängstlich hervordrängen konnte und durfte. Prometheus ist keineswegs ein Symbol des menschlichen Verstandes, so menschlich es auch ist daß Prometheus die Grenzen seines Vermögens überschreitet und erst durch die Folgen hiervon sie erkennt, sondern der Verstand überhaupt, Titanisch, wie er bei Aeschylus dem Zeus zum Siege verhalf, göttlich und menschlich. Der in die allgemeine Weltordnung aufgenommene Vertheidiger der Menschheit als des geistigen Theils der Welt, der wegen der Liebe zu ihr (*ὡς τὸ λαν φιλόανθρωπον*) als Titanischer Gott so viel erduldet

---

thologia antiquorum populorum — adnecteretur philosophiae, haec autem religioni, quibus omnibus conatus est docere, ipsum numen, ab his radicibus ortum, primum ad flores, denique ad fruges ascendisse, ut hominibus, quasi Saiticiae Minervae velum, non uno exserto brachio, sed paulatim ac leni manu se ipsum aperiret.

hat, wird unter den neuen Göttern von ihnen, unter den Menschen als Gott geehrt und wirkt ins Unendliche fort <sup>18)</sup>.

Auch nach dem zwischen Zeus und dem letzten Titanischen Kämpfer geschlossenen Frieden ist für Aeschylus die Theogonie oder der Götterwechsel ein ernstester, für den Verstand nicht wohl auflösblicher Anstoß geblieben. Der Chor des Agamemnon im ersten Gesang, im Tone der ehrwürdigsten Frömmigkeit, in einer sehr mißverstandnen Stelle, sicher nicht nach Begriffen des Volks (wie ich einst glaubte), sondern nach des Dichters tiefem Sinnen, weiß, wenn er die Last vergeblichen Nachsinnens in Wahrheit abwerfen soll <sup>19)</sup>, Alles erwogen, das unerforschliche

18) Hier sey es erlaubt einen Ausdruck des berühmten so eben erwähnten Philosophen wörtlich herzusetzen. Er sagt in der Einleit. in die Philos. der Mythol. S. 481 vom Prometheus, „einer Gestalt von ewiger Bedeutung,“ daß er „von der einen Seite nur das Princip des Zeus selbst und gegen den Menschen ein Göttliches sey, ein Göttliches das ihm Ursache des Verstandes wird, ihm etwas erteilt das durch die vorhergegangene Weltordnung ihm nicht verliehen war, wie nach Aristoteles der menschliche Aus in keiner der früheren Stufen Vorgesehenes, sondern ein von außen Hinzugekommenes ist. Aber dem Göttlichen gegenüber ist Prometheus Willkür, unüberwindlicher, für Zeus selbst unendlicher (*ἔσθ' ἀνείη μὲν ἔσθ' οὐ παρωμένον, ᾧ ἀνείη οὐ μόρσιμον*), der darum dem Gott zu widerstehen vermag.“

19) Die Worte *εἰ τὸ μάταιον ἀπὸ φροντίδος ἄχθος χρόν βαλεῖν ἐπιτόμως* hängen mit *οὐκ ἔχω προσεικάσαι, πάντ' ἐπισταθμώμενος, πλὴν ἁός* und was dem noch vorhergeht, so wie mit dem Nachfolgenden zusammen und können nicht auf die Lage des Chors bezogen werden, wie auch W. v. Humboldt übersetzt: „ob mit Recht ich vom Herzen die Bürde dieser Sorge wälzen darf.“ Schneidewin in seiner Ausgabe, der eben so versteht, macht doch unter manchen mir ganz ungenügenden die richtige Bemerkung daß nach *ὅστις ποτ' ἐστίν* „das reine Wesen des höchsten Inbegriffs des Göttlichen nicht leicht würdig mit Namen genannt werden könne.“ Schon Bambergert bemerkt im Philologus 2, 325 daß „Zeus wenn auch nicht allegorisch als die sittliche Weltordnung selbst gesagt, doch hier als Ständer und Erhalter der sittlichen Weltordnung angerufen wird;“ knüpft aber unklare Bemerkungen daran, da er den Prometheus, den er durch sie

höchste Wesen nur Zeus anzureden, ihm nichts zu vergleichen außer Zeus. Uranos, der grausame, der zuerst groß war, ist vergangen, Kronos hat das Steuer eingebüßt; dem Zeus willig das Siegeslied anzustimmen ist die höchste Weisheit, welcher den Menschen zur Erkenntniß führte, durch Leiden ihnen Lehre zu Theil werden ließ (149 — 165). Das Leiden scheint auf Prometheus zu deuten. Der Glaube muß in Hinsicht auf die überlieferten Vorgeschichten die Einsicht ergänzen oder was im Mythos dem sittlichen Gefühl widerspricht, als unbegreiflich niederzuschlagen, unter Zeus, dem Nachfolger des Uranos und Kronos, muß die höchste Idee verstanden werden.

Ein ähnlicher Ernst in Behandlung dieser Mythen wird nach Aeschylus nicht mehr gefunden: nur er zeigt sich darin als, wie Athendäus ihn nennt, *φιλόσοφος τῶν πάντων*. Daß andre Tragiker sie nicht ferner sich zur Aufgabe wählten, darf uns durchaus nicht wundern. Unterdessen aber, wie Aristoteles sagt (Götterl. 1, 153), glaubten oder sagten Alle daß die Vorfahren des Zeus vormals geherrscht hätten wie die andern Götter nun, und Platon beklagt in den Gesetzen den üblen Einfluß der theognostischen Mythen auf das Betragen gegen die Eltern eben so sehr als den der neuen philosophischen Schriften auf die religiöse Denkart überhaupt unter den jungen Athenern (10 p. 886 b. c.) Bekannt ist wie in den Wolken des Aristophanes die Mißhandlung der Väter von den Söhnen, die nach dem gemeinen Ausdruck dafür *πατράλοιας*, häufig genug gewesen zu sein scheint, mit dem Beispiel des Zeus, der seinen Vater in Bande gethan, gerechtfertigt wird (904); eben so wie mit vielen sophistischen Gründen (1326 ff.) Mit Recht bemerkt Dölger daß die Ideen des ahnungsreichen Drama wohl nur we-

---

zu erläutern denkt, nicht richtig auffaßt. Schömann *Prometh.* S. 21 übersetzt richtig: „wenn des Denkens vergebliche Qualen ich in Wahrheit bannen will.“ So auch das von Hermann mitgetheilte Scholion: *ἡ γὰρ ἀληθῶς ἀποβαλεῖν ἀπὸ τῆς φροντίδος καὶ τοῦ λογισμοῦ μέστων ἄλλο ἄχθος*, wenn auch ohne Verständniß des ganzen Zusammenhangs.

nig verstanden wurden und die nachfolgende Griechische Litteratur, so viel wir sehen, sich nicht mit demselben beschäftigte<sup>20)</sup>. Sophokles scheint die auch dem Aeschylus bekannte mit dem Prometheus verwandte Kaukasische Sage bei einer Nebensache benutzt zu haben, wie oben bemerkt wurde (1, 761. f.). Euripides verwechselt Titanen und Giganten (1, 287). Platon, der im Protagoras den Mythos von Prometheus und Epimetheus umbichtet, nennt im Staate die Erzählungen des Hesiodos von Uranos und Kronos unschön gelogene Lügen und sagt was Kronos gethan und von dem Sohn erlitten, dürfe auch wenn es wahr wäre<sup>21)</sup>, nicht leicht zu unverständigen und jungen Leuten so gesagt werden (2 p. 377 e.) Dem Theophrast ist Prometheus ein Weiser der den Menschen die Philosophie mittheilt<sup>22)</sup>. Kallimachos sagt: nicht wahr sind oft die alten Sänger; nein durch eigne Macht setzte Zeus sich auf den Thron<sup>23)</sup>, und Aristides in der ersten Rede, mit Verwerfung der Kretischen wohlaufliehenden Höhle und des verschlingenden Kronos, er der erste schuf selber sich selbst, ward selber aus sich selbst, er selbst zugleich und die Welt.

Bekanntlich hat Schömann ein ganzes Buch über die von mir aufgestellte Trilogie des Aeschylus oder gegen die darin von mir gesuchten Ideen geschrieben und einen Prometheus Epomenos selbst gedichtet, die zusammen der hier vorgetragenen eben so sehr wie der zuerst entwickelten Erklärung durchaus widerstreiten. Es ist dieß mit so viel Gelehrsamkeit und so sorgfältiger Verkettung, der zum Theil sophistisch hergeleiteten Ansichten und Folgerungen geschieht, daß ihm mehrere nur mit Ach-

20) In seinem Heldenthum und Judenthum, einem wegen gründlicher Studien und im Ganzen genommen unbefangenen historischen Sinns sehr anerkennenswerthen Werk, worin der Prometheus S. 269—272 beurtheilt und Schömanns Ansicht widerlegt ist.

21) Der Meinung Schleiermachers in der Ann. S. 539, daß Platon doch die Möglichkeit kenne, es könne wahr seyn, kann ich nicht seyn.

22) Schol. Apollon. 2, 1248.

23) In Jov. 61.

tung zu nennende Gelehrte beitraten, die meisten nicht widersprechen mochten, zum Theil selbst nachdem von andern Seiten, besonders von G. Hermann und Julius Cäsar, die triftigsten Einwendungen gemacht worden waren, die er selbst für ganz unzutreffend zu erklären nicht unterließ. Daran ist, da kein Grund ist bei Aeschylus das christliche Dogma von der Sünde und Bekehrung und nicht lieber eine mythische Verbesserung eines Mythos durch weitere Fortbildung und ausgleichende Vermittlung vorauszusetzen, die Grundvoraussetzung Schuld, die ich nicht anders als sehr verfehlt betrachten kann, daß im Gefesselten Prometheus Zeus derselbe seyn müsse der er sonst überall bei Aeschylus ist, welcher „der Mōra gemäß sonst überall die Welt ordnet.“ Prometheus soll also ein Frevler und Sünder seyn der nur durch innere gänzliche Sinnesänderung und durch unbedingte Unterwerfung sich der göttlichen Gnade würdig machte. Da auch in dieser Trilogie der ewige, gerechte, allgewaltige Weltherrscher Zeus, welchen Aeschylus verehere, die ganze Handlung bestimmen und durchbringen müsse, so könne die Schlußtragödie nicht einen des Zeus und des Prometheus unwürdigen Vertrag, sondern müsse nur die aus Ueberzeugung hervorgegangene Unterwerfung des Prometheus enthalten haben. Der erhabenste Charakter der je dargestellt worden ist und der als ein Titanischer die Wirkung eines Kolosses im Plastischen macht, fällt als ein prahlerisches Scheinbild zusammen und ein anderer sogenannter Prometheus, der nichts mit ihm gemein, gar keinen Zusammenhang mit ihm hat, tritt an seine Stelle, eben als ob von aussen der heilige Geist, die göttliche Gnade ihn umgewandelt hätte. Demnach wird ferner angenommen daß Aeschylus absichtlich den Prometheus den Menschen nur was zur Industrie diene, „bloße Künste des sinnlichen Bedürfnisses,“ nicht aber diejenigen Güter die dem Dichter sonst als die höchsten gelten, die sittlichen mitgetheilt habe. Die Sittlichkeit könne nur von den Göttern kommen (wie bei den Griechen umgekehrt sie von den Menschen so sichtbar mitgetheilt erhalten haben);

daß also Prometheus „die Menschen von dem wahren Weg zur Vervollkommenheit abgelenkt, sie klug gemacht habe ehe sie gut waren, sie dem Himmlischen entfremdet habe.“ Prometheus hat aber auch die Mantik, welche die Menschen an die Götter bindet, und die streng geregelte Weise des Opfers eingeführt (497—99, nur daß hier der der Sage von Melone in der Theogonie beigemischte satyrische Zug natürlich wegzudeuten ist): und der Opferdienst ist Grundlage und Anfang aller Religion. Daß nach den verschiedenen Cysten auch von den Olympischen Göttern, nachdem diese einmal in der neuen Weltordnung feststehn, allerlei geistige und sittliche Entwicklungen der Menschheit abgeleitet werden, hebt diese Wahrheit nicht auf. Es ist eine überflüssige Bedenklichkeit daß der oberste Gott der Staatsreligion untergraben würde durch eine gründlichere Entwicklung der Theogonie als die Hesiodische, durch einen Mythos von seinem Fortschritt aus dieser zur Milde und Anerkennung eines höchsten die Weltharmonie begründenden Gesetzes (der *Mora*). Da der Mythos von seiner Gewaltthat ein Dignität geworden war, so konnte die Staatsreligion nur gewinnen durch den Mythos welcher ihn im Uebergang von der Titanischen Zeit darstellte. In dieser war das Ethische schwach oder unbekannt, das Physische Alles, wie auch die Menschen durch Prometheus geistige Wesen werden und vorher thierisch waren: nunmehr wird auch Zeus, durch den Widerstand des Prometheus über die Willkür der Vernunft auf die Macht ein Anderer<sup>24)</sup>, oder er wird hergestellt mythisch und dramatisch als der Kronion der Ältesten wirklichen Zeit und der Nationalreligion, den wir sonst überall auch bei Aeschylus finden, aus dem genealogisch theogonischen Kroniden, der zu religiös und ethisch unwürdigen Begriffen Anlaß geben konnte und gab. Daß alle das sittliche Gefühl verlegen-

24) Hiermit stimmt im Allgemeinen wohl überein was Nägelsbach sagt Nachomer. Theol. S. 99 f. Preller, den er anführt, auch Schwegler die Philosophie der Griechen 2. Aufl. 2, 6.

den Fabeln, weil sie nicht zur Religion gehörten, von selbst verworfen worden seyen, nicht bloß von einigen Philosophen und tiefsinnigen Dichtern, sondern „von dem gesunden Sinne des Volks, wie es zu Aeschylus Zeit war,“ scheint mir eine sehr kühne Behauptung. Wäre es richtig den Zeus überhaupt und diesen thepgonischen für einen und denselben zu nehmen, so könnte der Gefesselte Prometheus mit seinem Schluß dem religiösen Gefühl gar wohl genügen, „welches in dem Herrscher der Welt neben der Macht auch die Gerechtigkeit zu ehren beehrte.“ In dem Zuschauer aber, der auf die Entwicklung als die Richterin über die Streitenden nothwendig gespannt und daher außer aller Gefahr war den Schmähungen des Prometheus gegen Zeus ohne weiteres beistimmen, sie als „gottessländerlich“ aufzufassen und gegen den Dichter sich zu ereifern, ihn zur Strafe zu ziehen, mußte der Eindruck derselben völlig verlöschen durch die am Schluß des Ganzen gewiß nicht fehlende Verherrlichung desselben durch den Chorgesang der Titanen, durch Themis und Prometheus, die den Zeus wohl schließlich eben so begeistert priesen, wie die Erinyen am Schluß der Eumeniden die Athena. Widerstreit eines der Olympier, wobei nicht der Vater der Menschen sowohl als der Götter zuletzt allein Recht behielte, wäre widersinnig. Ein Gott aber der vorhergegangenen Weltordnung konnte als fortsetzend den Streit auf seine Gefahr ohne Frevelhaftigkeit dargestellt werden. Waren aber Mächte zweier Reiche im Streit, wie wir in den Mythen und bei den Dichtern so oft zwei Götter mit einander im Kampf sehen, so brauchte nicht die eine Partei allein und nur Unrecht zu haben. Wie kräftig im Proceß unter alten und neuen Göttern und von diesen gegen Zeus, unter dem jene standen, gestritten werden konnte, ohne die Ehren der Athener zu verletzen, zeigen ebenfalls die Eumeniden. Festig und geschickt im Streit zu entgegnen und eine scharfe Waffe des Wortes zu führen verstanden die Griechen überhaupt, und Aeschylus war nicht allein von religiösen Gesinnungen und Ideen erfüllt,

sondern auch Meißter künstlerisch treffender Darstellung und Anordnung. Die Beispiele einer Färbung der Rede durch die Leidenschaft sind im Prometheus hervorstechend genug. Nicht darin liegt der Fehler (*anacron*), der bei einer edlen Natur ihn zum tragischen Helden macht und den er büßen muß. Menschenartig sind die Götter und das Antämpfen des Prometheus mußte der Natur des Stoffs, seine Sprache dem Titanen, dem Ungeheuren seiner Lage und dem Charakter des Widerstands angemessen seyn. Es wäre nicht naturgemäß wenn dem welcher gegen die bestehende Macht für die Freiheit oder die Gesezmäßigkeit Alles zu wagen und Alles zu leiden die Kraft hat, nicht ein hohes Selbstgefühl beigelegt wäre und dieses nicht gegen die neuen Götter, welche ihm nur gehorchen zu können scheinen, in der Leidenschaft ausschweifend in trozige und stolze Worte ausbräche. Aber es ist ein großer und nicht seltener Irrthum als ob unbesieglcher Stolz der Grundzug des Prometheus am Felsen, wie des Satan sey, ein Stolz der ihm die Willenskraft gebe die wüthenden Schmerzen zu unterdrücken; denn nicht aus Verfehrtheit und Selbstsucht, sondern aus Mitleid mit den Menschen, deren göttliche Anlagen hierdurch mittelbar angegriffet werden, und aus Rechtsgefühl entsprang der Widerstand in ihm und sein Stolz aus der Kraft für diese auch zu leiden und aus dem Willen dieß bis zum Aeußersten durchzuführen. Sein Grundsatz ist dem Uebermuth Uebermuth entgegenzusetzen (974), und ohne die titanenhaften Neben die er zuletzt gegen Hermes führt (933—44), wäre die Versenkung durch den Blitz nicht wohl eingeleitet. Es war diese wohl vor Aeschylus schon ausgedacht, und sie erscheint noch mehr als die erste Anschmiedung an den Felsen, die der Titan mit Recht als ein Zujiel, als ~~ihm~~ <sup>ihm</sup> ansehn durfte, als Gewaltthat, da auf das Geheimniß der Themis Zeus kein Recht hatte. Bei der ganzen Anlage des wunderbaren Drama, ist übertriebener Ausdruck des Prometheus, wie daß Zeus Strafe büßen (176), durch seine thörichten Anschläge das Scepter verlieren (162), einstmals selbst



niedrig seyn (912), noch brüderliche Pein leiden (935), daß er nicht lange herrschen werde (944. 963), daß Prometheus dem Zeus Schuld giebt (911) was ihm selbst zur Last fällt, Anmaßung, *αὐταδία* (1016. 1037), nicht zu verwundern. Den Antheil an ihm zu erhöhen ist seine Liebe zu den armen Menschen als Grund seiner Verschuldung häufig erwähnt (11. 28. 123. 542—48), tragen auch, außer der Erscheinung der Io, die in den Mythen so viel geltenden Okeaniden als Chor bei, die bei seiner Hochzeit mit Hesione das Brautlied gesungen hatten (562), seinen Sinn zwar nicht fassen (538 ff.), aber ihn beklagen und treu bei ihm stehn bis zum Ende, und Okeanos selbst, der auch ohne die Verwandtschaft mehr Werth auf ihn legt als auf Einen (292) und seinetwegen zu Zeus gehn will um von ihm seine Freilassung als ein Geschenk für sich zu erbitten (327. 340).

#### 15. Athena (1. 298 — 320).

Welche Wichtigkeit und Heiligkeit der auch von Dichtern oft berührte Mythos von der Geburt der Athena aus dem Haupte des Zeus behauptete, ist ersichtlich aus der großen Menge der in Vulci und der Umgegend, auch andermwärts ausgegrabenen gemalten Vasen ältesten Stils und auch anderer Bildwerke <sup>1)</sup>. Die Bilder dieser Geburt verrathen im Allgemeinen viel Einfalt und naive Nebenbänge, gesellen sich hinzu. Hephästos öffnet das Haupt, was Pindar berührt, und dabei erbeben Himmel und Erde (Ol. 7. 35); dieser Hephästos wird auch Palamaon, der Künstler genannt, oder thut es Hermes, in einem der Reliefe des Gitiadas im Tempel der Chalkiäkos in Sparta <sup>2)</sup> oder

1) Müllers Archäol. zu §. 371, 2. Etrurische Spiegel im Collegium Romanum s. Besch. der Stadt Rom 3, 3, 488 und zwei Spiegel Annali d. Inst. archeol. 1851. 23, 241 tav. G — K. 2) Pausanias 3, 17, 2 beschreibt es nicht näher, aber Philodemos *κατὰ εὐαγγελιστὰς* nennt den Hermes, der auch aus dem Spartischen Eosibios angeführt wird. Meine H. Schr. 3, 533.

im Ion des Euripides Prometheus, der das Hephästische und den Geist des Hermes in sich vereinigt, also zwiefachen Bezug zur Athena hat<sup>3)</sup>. Stesichoros dichtete daß die Göttin in der Geburt schon mit kriegerischer Rüstung angethan war, was außer den meisten Vasengemälden ein Homerischer Hymnus befolgt, wo Helios bei der Scene die Sonnenrosse anhält (28, 4); ein anderer Hymnus setzte gar den Kampfwagen hinzu<sup>4)</sup>. Die gezückte Lanze der Gemälde geht gewiß nicht den Bliß an, sondern ist die Kriegslanze, von welcher die Göttin Pallas heißt: wäre dieselbe in den Palladien Bliß, so würden nicht die Münzen verschiedener Städte die blißschleudernde Pallas darstellen. Ein paar Eileithyien erheben die Hände und stimmen das nach glücklich erfolgter Geburt übliche Freudengeschrei (δαλνυγ) an<sup>5)</sup>. Kallimachos nennt es der Eileithyia heiliges Lied (in Del. 257), und es wurde nach dem Homerischen Hymnus bei der Geburt des Apollon von allen Göttinnen (116) und auch an dem Feste der Athena angestimmt. Auch Hera erscheint beigeßellt als Geburtsgöttin, oder Artemis (Brauronia): dann auch abwechselnd einzelne Götter die eine nähere Beziehung zu der Neugeborenen haben, Poseidon, Ares, Hermes, Apollon, und durch starken Anachronismus Herakles; an einer Vase

3) Lappisch deutet der Rhetor Aristoteles, indem er den Griechischen Zeus und den Kretischen für denselben nimmt, die Göttin sey in Areta in einer Wolke verborgen gewesen, welche Zeus zer schlagen habe. Schol. Pind. Ol. 7, 66.

4) Etym. M. v. *lunda*.

5) Ich vermuthete daß ein von Greuzer in seiner höchst wunderbarlich betiteltten kleinen Schrift zur Gallerie der alten Dramatiker Taf. 5 abdr. und S. 51 auf Dionysos bezogenes Vasengemälde den Augenblick vor der Geburt darstellt, Zeus sitzend auf dem Stuhl und zwei Eileithyien mit den erhobenen Händen wie gewöhnlich, dazu noch Hermes. So wurde der widerliche Anblick der aus dem Kopf aufsteigenden Athene vermieden. Dafür ist sie an einer andern Vase ganz gleichen Stils schon geboren dem Zeus auf das Knie gestellt, in der ersten Wicallischen Sammlung *Mogumanti* tav. 80 no. 1.

auch diese alle vereint<sup>6)</sup>. In der erhabensten Weise stellte Phidias die Scene der Geburt vollkommen umgestaltet dar in der Umgebung nur Attischer Götter im vorderen Gebelfelde des Parthenon<sup>7)</sup>. Nach dem Wettsireit der Athener und Rhodier wie ihn Pindar erzählt war Athen berechtigt sich der Geburt der Göttin in Athen zu rühmen.

Mit Zeus bleibt Athena in engster Verbindung. Sie ist als die alleinige aus ihm hervorgegangene Tochter ein Abdruck seines Wesens und Wirkens, aus der daher auch nicht, wie aus Erde, Sonne, Mond nach den verschiedenen Auffassungen der Stämme Gottheiten verschiedener Namen und Gestalten, sondern nur die eine Göttin Athena gebildet worden ist. Auch sind nicht viele ausländische Götter als Athena genommen und benannt worden, wie als Hera, Artemis u. a. nur ausnahmsweise die Lemnische Chryse. Es scheint sogar wegen dieser besondern Einheit beider von Zeus auf Athena übergegangen daß sie vor den andern Göttern nicht selten auf Berghöhen verehrt wurde, wie auf dem Arakynthos in Böotien nach Stephanus Byz. nach Pausanias auf dem Pontikos in Argolis, auf der Bergspitze bei Klitorion (die Korion), und auf dem Boreion in Arkadien, auf dem Korymbasion in Messenien; wovon die Tempel auf Vorgebirgen, wie Sunion, das bei Buporthmos in Argolis (deren viele auch dem Apollon der Seeleute geweiht waren), zu unterscheiden sind. Sie und der Vater heißen in der Odyssee die zwei guten Helfer, hoch und in Wolken sitzend, die über Menschen und Götter mächtig sind (16, 263). Sie hat nach der Theogonie mit dem Vater gleichen Sinn und verständigen Rath (896). Sie sitzt zur Rechten des Vaters und empfängt seine Befehle für die Götter bei Pindar (fr. 112)

6) Senjen in den Ann. d. Inst. archéol. 1842 14, 90 — 103 zu den Vasen Mon. d. J. 3, 44. 45. 7) D. Müller Denkm. 5. a. R. 1 Taf. 26. Oberbeck Gesch. der Gr. Plastik 1, 245. Meine Denkm. der a. R. 1, 76—100.

und noch Plutarch sagt, offenbar habe sie immer den außers-  
wählten Platz neben Zeus (Sympos. 1, 2). Kallimachos setzt  
im Hymnus auf Apollon diesen zur Rechten des Zeus (29).  
Sie ist ganz des Vaters, sagt Aeschylus (Eumen. 750), ihr  
allein von den Töchtern hat er verliehen Alles was des Va-  
ters ist, davon zu tragen, Kallimachos (Lav. Pall. 131), seine  
Werke sind gemeinsame des Zeus und der Athena, predigt  
Aristides, sie ist *ἡ Ἰατρία* im Schilde des Herakles (338),  
*ἡ Ἀνάβα* bei Euripides, wonach eine Eubische Stadt *Ἀφ-  
ροα* hieß. Zuerst dich, sagt der Chor in König Oedi-  
pus des Sophokles, ruf ich an (163). Sie allein von den  
Göttern weiß bei Aeschylus das Haus worin der Blitz einge-  
siegelt liegt (Eum. 813). Ihre Eule hält ihn ober sie schau-  
vert ihn auf Münzen von Athen, Syrakus, auch des Agatho-  
kles, von Makedonien 9) und Epirus 9), der Könige von An-  
tigonos Stamm 10), Domitians, und einiger andern Römischen  
Kaiser, auch der Kaiser, da man die Göttin zur Rache der  
Kassandra durch den ihr von Zeus gegebenen Blitz, wie Euri-  
pides sagt, den Völkischen Was scheitern ließ (Tr. 80). In  
den Thestrophorien sticht der Chor: die unsere Stadt hält und  
lebendige Kraft allein und Schlüsselhalterin genannt wird (1140),  
wie Phidias nach Plinius eine Kleoduchos gebildet hatte 10a).

Im Eälius finden wir Athena mit Zeus vereint bei Ro-  
mone als *Ἰωνία* 10b); in Athen hatte Zeus ein großes Stand-  
bild vor dem Parthenon, im Piräeus war das Sehenswerthe-  
ste ein beides gemeinsames Temenos mit ihren Statuen 11). In  
Argos waren auf der Larissa beider Tempel nebeneinander. In  
Aegira war der Tempel des Zeus Athena 12). In Patra  
im Tempel des Olympischen Zeus auf dem Markt stand sie  
neben seinem Thron und in Daullis thronte Zeus zwischen

8) Heyne exc. I<sup>re</sup>. Aen. 1. 9) Spanh. de u. & pr. n. 1, 385.

10) Gadagne Rec. de med. 34, 35. 10a) Die Promachos  
der Akropolis, wie Ulrich zeigt Rhett. Mus. 1859. 10b) Paus.

9, 34, 1. 11) Paus. 1, 1, 3. 12) Paus. 7, 26, 3.

Athena und Hera<sup>13)</sup>, wie in Rom im Tempel des Capitoli-  
nischen Jupiter Minerva die rechte, Juno die linke Cella hatte<sup>14)</sup>.  
Im Tempel der Athene Chalkiastos Polichos zu Sparta stand  
sie zur Rechten des Zeus, das älteste Erzbild<sup>15)</sup>. Dem Ex-  
kurgos wurde ein Tempel des Zeus Syllanios und der Athene  
Syllania zugeschrieben<sup>16)</sup> und auf der Agora standen Zeus  
Kenios und Athena Kenia, zugleich aber auch ein Hieron des  
Zeus Agoraios mit der Gaea und der Athena Agoraea mit Po-  
seidon<sup>17)</sup>. Der König opferte dem Zeus und ihr<sup>17a)</sup>. Auf  
der Gränge wurden die Diabeteria beiden geopfert<sup>17b)</sup>. In  
Lesbos hießen beide Götter *ἑσπερόφειοι*, sie waren in Lindos  
auf Rhodos, von wo auch Zeus Atabyrios mit der Athene  
nach Agragos versetzt wurde<sup>18)</sup>, in Jos nach L. Rossischen In-  
schriften, in Sardes und Neuilion<sup>19)</sup> und an sehr vielen an-  
dern Orten. Auch in Anrufungen und Schwüren im täglichen  
Leben wird Athena oft mit Zeus verbunden.

In Athen wurde die wärmende, treibende Kraft der Athene  
auf mannigfaltige Weise gefeiert, besonders als Skira & Athena.  
Den 12. Sktrophorion (22. Juny) fielen die Sktrophoria.  
Skiron hieß ein weißer Sonnenschirm, und unter diesem, wel-  
chen die Eteobutaden trugen, giengen die Priesterin der Athene  
und Priester des Poseidon oder Erechtheus und des Helios von  
der Akropolis bis zu dem Ort Skiron, der in der Nähe der  
Kephißosbrücke, auf dem Wege nach Eleusis zu denken, ist, zu  
Ehren des andern vom Himmel gefallnen Bildes, der Gephy-  
ritis<sup>20)</sup>. Unter den heiligen Pflügungen der Athener war die

13) Paus. 7, 20, 2. 10, 4, 6.

14) Dionys. A. R. 4, 62.

15) Paus. 3, 17, 6.

16) Plut. Lyc. 6, A. D. Müller hat

ἑλλάριος vermuthet, vgl. Meineke zu Steph. Byz. p. 579.

17) Paus.

3, 11, 8.

17a) Rep. Lac. 13, 2.

17b) Xen. de rep. La-

cod. 13, 2. Polyaen. 1, 10.

18) Polyb. 11, 27. Steph. B.)

19) C. J. n. 3461. 3599.

20) Harpoer. Suid. *Ξίρα*, J.Bekk. Anecd. Gr. 1, 304. Strabon 9 p. 393 schreibt *Ξίρα*. D. Müller,  
der die Skira ein Weibefest nennt, an welchem den Agrauliden ge-

auf Skiron die erste, zur Erinnerung des ältesten Säens<sup>21)</sup>. Hiermit stimmt „das mystische Opfer der Athena für die auf-  
gehenden Früchte,“ die Procharisteria genannt, überein<sup>22)</sup>, wel-  
ches ein Anderer auf die Rückkehr der Göttin, der Kore nem-  
lich, bezieht<sup>23)</sup>. Eben so gaben Manche das Fest der Skiras  
Athena der Demeter und Kore<sup>24)</sup>. Nach dem Tempel dieser  
Skiras (nicht nach dem der Phalerischen) gieng auch an ihrem  
Fest Skira der Wettlauf vornehmer Epheben mit Traubenzwei-  
gen in Händen, die ihr dargebracht wurden<sup>25)</sup>. Außerdem  
hatte die Skiras Athena einen alten Tempel am Hafen Pha-  
leron<sup>26)</sup>, wohin die schon erwähnte Sage das von Demophoon  
dem Diomedes entrißne Troische Palladion setzte. Diese scheint  
anzugehn daß die Demophylakes der Pallas die Procession  
ordneten wenn man das Koanon zum Meere trug<sup>27)</sup>, wie das  
Palladion in Argos im Inachos, Athena auch in Boiotien,  
auch andre Götterbilder hier und da am Jahresfest gebadet  
wurden. Diese Plynterien galten nach Plutarch der Göttin  
vermuthlich als Agraulos, da sie nach Psephius (gewiß irr-  
thümlich) auch der Kestropstochter Agraulos beigelegt wurden.  
Doch ist es hier nicht thunlich, den schwerlich ganz auflösbaren  
Verwicklungen nachzugehen, welche das Athenische Festwesen, wie  
es vorliegt, in diesem wie in so vielen andern Punkten dar-  
bietet<sup>28)</sup>. Die Hauptsache, die allgemeine verwandte Bedeu-  
tung der Skiras und Agraulos ist nicht zweifelhaft.

opfert wurde, leitet den Namen von *αγορά γῆς*, dem Boden, her, Pallas  
Athene §. 12 Röt. 84. §. 67. R. F. Hermann gottesdienstl. Alterth. §.  
61, 14. Athena Skiras auch in Salamis Herod. 8, 94.

21) Plat. conjug. praec. 42. 22) J. Bekk. Anecd. 1, 295.  
Ed. Gerhard im Rhein. Mus. 14, 148 f. 23) Suid. *προχαριστή-  
ρια*. Götterl. 1, 312. 24) Schol. Aristoph. Eccl. 18. Thesm.  
834. 25) Athen. 11 p. 496 f. Plut. Thes. 23. Etym. M. v.  
*σείροι*, Hesych. *σείροφόρα*. 26) Pausan. 1, 36, 3. 1, 4.

27) Suid. *Ὁ δὲ κομοφύλακος*. Dieß aber läßt an die Plynterien, das  
Badefest denken, das nach Plutarch im Alibiades den 26. Thargelion ge-  
fiert wurde. 28) R. v. Paucker das Attische Palladion Mitau 1849

Mit der ursprünglichen Anschauung der Athena als ätherisch hängt die hochgehellte Sage von Erechtheus zusammen, und die Gestalt die sie angenommen hat, bestätigt, was man auch sonst zu bemerken glaubt, daß in Attika mehr als im übrigen Griechenland zu einer gewissen Zeit ein mystischer Geist eingetreten ist. In der Odyssee geht Athene, als sie von Scheria nach Marathon kam und der weitsträßigen „Athene“ in des Erechtheus wohlgefügtes Haus (7, 80), als eines zu ihr gehörigen Dämons, wie in das ihrige. Haus (ὅπως) für Gotteshaus kommt auch im Hymnus auf Hermes vor (528.) In der Ilias aber wird die Stadt „Athens“ Demos des hochgemuthen Erechtheus (als des Urmenschen und ersten Königs) genannt, welchen Athene genährt, nachdem ihn die speltbringende Erde (ἄρορα) geboren und in Athens in ihren fetten Tempel gesetzt hatte, wo ihn die Eulen der Athenen jährlich mit Stieren und Widbern versöhnen (2, 546—51) <sup>29</sup>). Wenn diese Verse unter Pissistratus eingeschoben sind, so weichen doch die Stelle der Odyssee wesentlich dasselbe. Die ephische Danaë, die statt Erechtheus, wie auch Pindar thut, Erichthonios nannte, ließ ihn aus Hephaistos und der Erde hervorgehn <sup>30</sup>), wie nach Platon in Solons Atlantis Athena den Samen zu den Athenern aus der Erde und Hephaistos nahm. Diese alle, auch die Ilias mit ihrem Ἀθήνη Ἰσχυρὴ — *oder* *da* *ἐκ* *τῆς* *ἐλδομένης* *ἄρορας* (wo auch das hergebrachte *ἔρ* als das Ackerland gedeutet ist), haben das bekannte Mysterium vor Augen daß Hephaistos mit der Jungfrau Athene den Erechtheus erzeugt, so daß die eigentliche Empfängniß und Geburt

ist allerdings ein sehr fleißiger Versuch; ob klar und Überzeugend in den meisten Punkten, mögen andere der Athenerischen Theologie Besessene prüfen.

29) Bionti zur Inschrift des Herodes Att. 30) Versteht irrthümlich ein Grab des Erechtheus im Tempel der Athena Polias. Ein Grab des Erichthonios im Lemnos der Athena nennen Apollodot 3, 14, 7 und Clemens, Eusebius, Arnobius; aber dieß ist nach später historisirender Mythologie. 30) Hippocr. v. Ἀθήνῃς.

der Erde, zufällt<sup>31)</sup>, ähnlich wie Titkos zugleich Sohn der Elara, die Paliken zugleich Söhne der Methalia und der Erde sind. Dieser Hieros Logos, der gewöhnlich ohne Zweifel, wie andere, nicht nach seiner symbolischen Bedeutung (daß von Wärme und Erde Wachstum und auch der erste Mensch entstanden sey), sondern lange Zeit als historischer Glaubensartikel verstanden wurde, war am Amykläischen Thron andeutend, indem Hephästos die Athene verfolgte, dargestellt<sup>32)</sup>. Wir finden ihn gemalt auf gebrannter Erde mit den Namen der beiden Götter und Groß über ihnen schwebend in einem wichtigen Athemischen Bruchstück<sup>33)</sup>. In freierer Weise drückt den einfassen ursprünglichen Gedanken, daß die ätherische Wärme die Krume aus der Erde lockt, eine von Gerhard 1841 besonders edirte Trinkschale von Nola aus. Athena und Hephästos schmücken die jugendliche Anadara, d. i. die Fruchtireibende<sup>34)</sup>.

31) Apollod. 3, 14, 6. Callim. Hecale ap. Schol. II. 2, 347. Dem Euripides, der in Cratosthenes' Catast. 13 und von Hygin. P. A. 2, 13 p. 446 angeführt wird, gehört ohne Zweifel nur das Allgemeine was wir im Zen. 281, 1016 lesen, ἡ δὲ γῆ ἀπὸ τοῦ ἡλιαίου καὶ πυρρῆς καὶ θερμῆς, οὗ γὰρ οὐρανὸς ἔσται, mit Umgehung des Anstößigen. Dieselbe Symbolik (ἀντιέκφυγαν) ist bei dem Poseidon παρταῖος in Thessalien Schol. Pind. P. 4, 246, und bei der Erzeugung des Attis von Zeus angewandt Pausan. 7, 17, 5. Ähnlicher Art ist was B. v. Humboldt Kawisprache I, 193 anführt: „Uma sich unwillig von Gurus er, sie nicht erhaschen konnte, schuf sich einen Knecht: aber auch sie und noch in seiner Umarmung widerstand sie seinem Verlangen und es entsprangen zwei Kälber ohne daß sie ihre Mutter war.“ 32) Paus. 3, 18, 7. Ähnlich späte Gemälde Lucian. de domo 22. 33) Brundstedt Reise 2, 170, 318, Taf. 62, aus Fauvels Sammlung, Dubois Deser. des Antiques de M. le Comte de Pourtales Gorgier Paris 1841 n. 135. C. J. Gr. T. 4 n. 8355. Vgl. D. Müllers Handbuch §. 371, 4. 34) Sie ist nicht mit der Hesiodischen Pandora zu verwechseln, obgleich auch die Erde παρδάρα genannt wurde nach Hesychius, der auch die andre Glossa hat: Ἀνισδάρα ἡ γῆ διὰ τὸ τοῦς καρπὸν ἀνίσταται. Dem Kretops, dem Vater der Thauschwistern, wird ein Bru-



Die Danaos gebrauchte statt Erechtheus, wie schon bemerkt, die Namensform Erichthonios, dieselbe unter welcher die Ilias den Sohn des Darbanos und Vater des Eros auführt (20, 219), der vermuthlich von Ionischen Sängern zur Verherrlichung des Stammbaums eingeschoben ist. Daß die Verehrung der Pallas auf der Burg von Ilion aus dem Ionischen entlehnt und keineswegs als historisch zu nehmen sey, hat Dunder mit großer Wahrscheinlichkeit angenommen <sup>35</sup>). Beide Formen giengen ohne Zweifel von Anfang dieselbe Person an, und sehr wahrscheinlich ist *Ἐρεχθεύς* nur verkümmerte Form, wie nicht selten in Namen, und in *Ἐρεχθώνιος* wurde dann die Bedeutung hergestellt, die auf *χθών* hinweist <sup>36</sup>). Als aber diese Person bei manigfaltigster Anwendung sowohl nach ihrer dämonischen Bedeutung wie als Stammvater, so scheint es, einer gewissen Unklarheit und Unbestimmtheit der Auffassung ausgesetzt war, da fieng man an sie durch die Namensformen in zwei, Gott und Stammvater, zu unterscheiden, ungefähr wie man in Athen von der Delphischen Gg., welche Themis war, eine Themis trennte. Dies finden wir zuerst im Jon des Euripides, worin der König und Vater der Kreusa Erechtheus heißt (272. 290. 1485 G. Hbrn.) (von seine Tragödie dieses Namens angiehung) und dieser von Erichthonios erzeugt ist (21. 280. 1016), (während spätere Mythographen den Vater des Erechtheus Pandion nennen) und bei Platon im Kritias (p. 110 a), nachmals ganz gewöhnlich, wie bei

---

der Pandoros gegeben; in einem Homerischen Epigramm ist die Erde *πανδώρας* B. 8. 35) Gesch. des Alterthums 3, 284. 36) Von

den Ableitungen der Grammatiker Etym. M. Orion. s. v. Hyg. 166 von *ἐρα*, *ἐρίον*, *ἐρος* ist eine so viel werth als die andre. Das Bensch 2, 156 anerkennt, *χθών*, wird von einem der neuesten Sprachvergleiches, der, gleich manchem andern, nicht genug auf den Zusammenhang und die Eigenthümlichkeit jeder Nationalmythologie, sondern nur auf die Buchstaben des ganzen weiten Sprachgebietes sieht, verworfen, und zugleich natürlich das Präfix *ἐρι*, wie in *ἐριούμιος*, *ἐριβῶλαξ*, *Ἐριβόα*, *Ἐρίμιος*.

Apollodor. Auch die Danaïs und Pindar machten vielleicht schon diesen Unterschied. Im Hymnus auf den Pythischen Apollon steht Erechtheus unter andern Helden (33.) Das Heiligthum konnte natürlich seinen alten Namen nicht verlieren, wie denn z. B. Herodot sagt *Ἐρεχθῆος τοῦ γηγενέος λεγόμενου νηός* (8, 55), nicht *Ἐριχθονίου*, Aeschylus *πρὸς δόμοις Ἐρεχθῆος* (Eumen. 841), und die Form Erechthonen mußte Euripides den Athenern lassen auch wenn er sie Söhne selbiger Götter nannte, mit Bezug auf Athena und Hephaistos (Med. 820.) Nicht zu verwundern daß die beiden Formen nicht immer richtig in diesem Sinn unterschieden werden. So läßt die Parische Chronik, so wie Apollodor, Erichthonios die Panathenäen stiften (ep. 6, 10), eigentlich Erechtheus, der auch zuerst der Ge Kurotrophos opfert (Suid. s. v.) Sophokles hebt das Autokthonische, welches in dieser Form sich versteckt, besonders hervor in *χθονίων ἀν' Ἐριχθιδῶν* (Aj. 201.)

Sehr merkwürdig kommt uns zuerst vor daß Erechtheus auch Poseidon genannt wird <sup>37)</sup>. Es erklärt sich aber aus der Athena Polias, in welcher die Einheit oder das Zusammenwirken der Athena und des Pollios oder Poseidon eben so bestimmt ausgedrückt ist als die anderer Götter durch Nebeneinanderstellung der Namen, wie in Sparta Aphrodita Hera. Den Athenern gehörten Land und Meer so sehr zusammen daß die beiden Götter die in besonderm Mythos um den Vorzug wetteiferten, am innigsten geeint waren. Im Erechtheion waren ein Delbaum und ein Seewasserquell (*θάλασσα* <sup>38)</sup>),

37) Hesych. *Ἐρεχθίδος Ποσειδάων*. Daher nennt der räthseliebende Euphron 158 den Poseidon Zeus Erechtheus. Da *ἐρεχθεῖν* zerreißen heißt (Il. 23, 317 *ἤα ἐρεχθομένην ἀνέμοισιν*), und *ἐρεχθεῖν* brausen, so hat man sogar Erechtheus als einen Poseidonischen Namen erklären wollen.

38) Wie im Tempel des Poseidon zu Mantinea Paus. 8, 10, 2. Pausanias sagt 1, 26, 6 daß in dem Brunnen, welchen Poseidon nebst dem Dreizack an der Felsenwand als Zeugnisse des Streits zurückgelassen, Meerwasser sey, dieß sey kein großes Wunder, da es auch

ἡμίονοι), welche, wie Herodot sagt, Athene und Poseidon als Zeugnisse ihres Streits gestiftet hatten (8, 55.) Im Eingang desselben waren drei Altäre, des Poseidon, worauf sie nach einem Orakel, das diese Vereinigung beider Götter einführte, dem Erechtheus opferten, also des Poseidon Erechtheus, des Heros Butes und des Hephästos<sup>39)</sup>. Vasengemälde reissen die mythisch geeinte Person auseinander, indem Gaea das Kind Erechtheus der Athena zur Erziehung reicht und Poseidon mit Hephästos zuschaut<sup>40)</sup>. Gitiadas stellte bei der Geburt der Athene Poseidon und Amphitrite dar<sup>41)</sup>. Wie gern manche der alten Künstler auf das Mythische anspielten, sieht man besonders daran daß die Athena im Tempel des Hephästos zu Athen meergrüne (γλαυκός), d. i. Poseidonische Augen hatte, wobei Pausanias nicht insbesondere an die Libysche Fabel ihrer Abstammung von Poseidon und dem Tritonsee zu denken gebraucht hätte. (1, 14, 5.)<sup>42)</sup>

Da die Athener mit eben so viel Adelsholz an ihrem Autochthonismus als mit Naturgefühl an ihrem ausgezeichneten Klima hielten, so geseien sie sich darin ihren Erechtheus auch als einen Proserpinus vermittelt des Symbols der Schlangenbeine oder der Schlangengestalt darzustellen, das auch auf Kretos und späterer Zeit auf die Giganten angewandt worden ist. Die Bedeutung welche die alten Erechthiden auf ihre my-

sonst auf dem Festlande, wie in Aphrodisias, vorkomme; aber man höre auch bei Südwind Wogengeräusch. Der Brunnen ist 1824 wiedergefunden worden, aber ohne Wasser, und ist sehr unansehnlich. Ein Bildwerk war auf der Akropolis Poseidon κύμα ἀναπαύων und Athena den Delbaum Paus. 1, 24, 3 (μαρτυρία auch von dem Delbaum 1, 27, 2.)

39) Paus. 1, 26, 6. 40) Mon. d. Inst. archeol. 1, 10—12, 3, 30. 41) Paus. 3, 17, 3. 42) Es soll eine schöne Herkulanische Marmorstatue der Athene in Neapel mit meergrüner Farbe des Gewandes gefunden worden seyn. Gerhard im Tübinger Kunstblatt 1825 S. 242. Auf den Proren der Schiffe waren hölzerne Palladien, Schol. Aristoph. Ach. 546, was Euripides aufnimmt Iphig. Aul. 244 ss.

fische Abstammung legten, zeigt sich auch an dem von den Ioniern eingeführten Mythos, die ihrem Apollon Patroos einen ähnlichen Ursprung beilegen. (Götterl. 1, 492.) In Schlangengestalt war Erichthonios in dem gleich zu nennenden mythischen Rasten und erscheint er neben der Lanze der Athena des Phidias im Parthenon, wie Pausanias mit Recht vermuthet (1, 24, 7), da hier an Athena Hygiea, der die Heilschlange zukommen könnte, nicht zu denken ist, und zu den Füßen der Göttin auf vielen Attischen Münzen, oder sie oder den Delbaum umringend, auf Münzen und in andern Monumenten. Einen Menschen mit Schlangenbeinen geben Grammatiker an<sup>43</sup>). Im Jon. sehn wir daß die Athener auch den kleinen Kindern zwei goldne Schlangen an den Hals hängen, weil Athena dem neugebornen Erichthonios zwei Schlangen als Leibwächter beigegeben habe (20—22. 1443—44). Diese sind mit Unrecht für dasselbe Symbol gehalten worden. Vielmehr hat der Drache auch die Bedeutung des Wächters, wie im Eleusinion, so wie in der Abtheilung des Erechtheus im Athenatempel, wo eine lebendige Schlange unterhalten wurde, als Wächter der Akropolis<sup>44</sup>), welcher monatlich Honigkuchen dargebracht wurden<sup>45</sup>).

Mit der Geburt des Erechtheus oder Erichthonios von Athena verknüpfte sich die vielgefehlte heilige Sage daß sie das Kind den drei Töchtern des Kekrops, genannt die Agrauphischen Jungfern, Aglauros, unter deren Namen ein Tesmenos geweiht war, Perse und Pandrosos, d. i. nach der in Geschichte übergangnen Idee dem Thau, in einem Rasten übergab, mit dem Verbot nicht vorwizig mit dem Anver-

43) Etym. M. Ἐριχθίδης, Hyg. 166 u. A. Nouv. Annales publiques par la Section Franç. de l'Institut archéol. 1, 321—324 Etzler über die einschlägigen Monumente.

44) Plut. Thes. 10, οὐραυδός. Aristoph. Lys. 749, κρύφιτος οὐραυδῶν δούκας Sophocle. Phil. 1327.

45) Herod. 8, 41; Philostr. Jm. 2, 17; Hesych. οὐραυδός δούκας.

trauten (*παρὰκαταθήκη*) umzugehn. Pandrosos folgte, die beiden andern Schwestern aber öffneten den Kasten und wurden rasend als sie den Erichthonios (in Schlangengefalt oder von Schlangen umringelt) sahen und stürzten sich von der Akropolis, wo sie am heiligsten ist, hinab. So Pausanias (1. 18; 2. 27, 3) und Apollodor (3, 14, 6) und kurz und mit Andeutung des Unglaubens und Hinweisung auf Gemälde Euripides im Ion (282—289), was mit einer Cäremonie der zwei Korephoren der Polias zusammenhängt. Die allein unschuldige Pandrosos hatte, wie Erechtheus, einen mit dem der Athena Polias verbundenen Tempel und die Athener erwiesen ihr gleiche Ehren mit der Hore Thallo <sup>46</sup>). Neben den Thauschwestern wurde auch Athena selbst als Pandrosos verehrt, wie auch als Agraulos, als Nise, Ergane und Hygiea, neben den besondern Göttinnen dieser Namen.

Die Ansehnlichkeit des Erechtheus für den Attischen Götterdienst ergibt sich schon aus der seines Priestergeschlechts. Der Altar des Heros Butes stand zwischen dem des Erechtheus Poseidon oder Poseidon Erichthonios, wie Apollodor sagt (3, 15, 1), und dem des Hephästos im Erechtheion, wie aus Pausanias schon bemerkt wurde, der zugleich Gemälde des Geschlechts der Butaden an den Wänden angiebt (1, 28, 6) <sup>47</sup>).

Die vorhin erwähnte Athena Hippia, eben so wie Erechtheus Poseidon, zeugt ganz besonders für die Dauerhaftigkeit der uralten theologischen Naturanschauung, so wie die Legenden und mythologischen Bildeien die wir über Ursprung oder

46) Paus. 1, 27, 3. 9, 35, 1. 47) Die Worte des Pausanias scheinen mir in solcher Sache nicht zuverlässig genug um darüber zu streiten, ob was in der Pseudoplatarchischen fehlervollen Schrift von den zehn Rednern im Leben des Epurgos gesagt ist über einen *αἰνὰς* *τελεσθεῖς* von Ismenias von Chalkis mit der Familie der Priester des Poseidon (Erechtheus Poseidon nemlich), welcher jener angehörte, davon zu unterscheiden sey oder nicht. Letronne Lettres. sur la peinture morale p. 121 ss. 442.

Beziehung dieses Namens finden <sup>48)</sup>, für das gänzliche Erlöschen des Sinnes dafür. Denn Hippiä ist an die Stelle der Tritogeneia getreten (Götterl. I, 310—312.) Poseidon als Wasser überhaupt (*πνταλμος*) wird in demselben Sinn auch mit Demeter und Ceres verbunden; aber mit Athena theilt er ausserdem durch das angewandte Symbol das Fahren mit Rossen, dessen Erfinder auch Erichthonios genannt wird, Pindar nennt sie Poseidonia (Ol. 13, 115), das gewöhnliche aber ist *Ἰππία*, *Ἰππία*. Als *Ἰππία* hatten beide Götter denselben Altar in dem Athensischen Kolonos <sup>49)</sup>, wie auch der Dichter sie verbindet im Deipnosoph. auf Kolonos (1070.) Ein Altar der Hippiä war auch in Akarnanien <sup>50)</sup>. Gemeinschaftliche Tempel hatten beide Götter an mehreren Orten. So in Athen <sup>51)</sup>, Sparta <sup>52)</sup>, Ithra <sup>53)</sup>, in Arkadien zu Alsea und Pheneos <sup>54)</sup>. Auch eine Statue der Alsea in Tegea hatte vorher in einem Demos den Namen Hippiä gehabt (8, 47, 1.) Münzen vieler Städte verbinden die Köpfe Beider, oder mit dem der Athena den Dreizack, wie von Elatea <sup>55)</sup> und der Insel Rhimolios <sup>56)</sup>. Sinnbilder des Wassers sind häufig an den Bildern der Athena angebracht, ein Delphin an der alten zuerst von Dobson bekannt gemachten Preisvase der Athenäer auf dem Schilde des noch weit älteren Schatzbildes, eine Skylla an dem Helm auf einer schönen Münze der Thurier im Britischen Museum. Pegasus ist am Helm auf denen von Korinth und seinen Koloniern, auch an geschnittenen Steinen, wie an einem alten Stengen bei Millin <sup>57)</sup>, oder als Gegenbild der

48) J. B. Etym. M. p. 414. Bekk. Anecd. p. 207. 350. Phot. v. *Ἰππία*. Paus. 8, 47, 1. Eine mythologische Variante ist daß man bei Akkor der Athena eine Okeanide zur Mutter gab. Paus. 8, 21, 3, welche sie Korymbos nannten, Cic. N. D. 3, 23, 59, vielleicht mit Bezug auf Korin. 49) Pausan. 1, 30, 4. 50) Pausan. 1, 31, 3. C. J. n. 424.

51) Plut. Sympos. 9, 6.

52) Pausan. 3, 11, 9.

53) Schol. Pind. P. 4, 11.

54) Pausan. 8, 44, 4. 14, 4.

55) Mionnet 2 p. 98.

56) Mionnet 2 p. 98. 315 u. a.

57) Pierr. gr. inéd. pl. 14. Montfaucon. Suppl. 1, 20, 3.

Göttin auf Lokrischen, Aetolischen, Akarnanischen Münzen. Auch Triton kommt an ihrem Helm vor oder ein Fischchen unter ihr an geschnittenen Steinen <sup>58)</sup>.

Der berühmte Streit der Athena mit Poseidon in Athen thut ihrer mythischen Einigung nicht den geringsten Eintrag, da dieser Mythos nicht das Innere angeht, sondern einzig auf das Verhältniß beider Götter im Cultus der Stadt, auf den Rang und Namen der Polias bezogen werden muß. Im Erechtheus des Euripides droht Eumolpos als Sohn des Poseidon die auf der Akropolis aufgerichtete Erechthea vor dem Delbaum und der Gorgo mit Kränzen zu ehren und die alte Ordnung der Stadt umzustößen (fr. 1.) Die Gegner der Politik des Themistokles sagten, die Absicht des Mythos daß Athena siegte, sey gewesen die Athener von der See ab auf das Landleben hinzuweisen <sup>59)</sup>. Wie sehr die klugen Erechthiden, wohl noch vor den meisten andern Hellenen, an solchen Sagen welche Götter auf ihren heimatlichen Boden führten, hiengen; sieht man an den vielen Variationen in der Art des Wettstreits und seiner Schiedsrichter. Das Werk des Phidias aber, der den Kampf in dem westlichen Giebelfelde des Parthenon darstellte <sup>60)</sup>, haben wir, nachdem wir an den geretteten Bestandtheilen der ganzen Composition die Erfindungskraft und Geisteshöhe des unvergleichbaren Meisters bewunderten, auch darauf anzusehn, wie die Griechen, auch dieß nach dem Vorgang Homers, selbst die volksmäßigste Einfalt der Sagen durch Vortrag, Form und Kunst in das Würdige und Erhabene umzuwandeln vermochten. In Trözen schlichtete Zeus den Streit ausgleichend so daß Athena und Poseidon das Land gemeinsam hatten, jene Polias und Ehenias und Po-

58) Köhler über die Russische Sammlung N. 7.

59) Plat.

Themist. 19.

60) D. Müller Denkm. der alten Kunst Th. I

Tafel 27. Overbeck Geschichte der Gr. Plastik I, 243. Meinel Denkm. I, 100 ff.

seiden Bassileus genannt wurden und ihre Münzen zum alten Zeichen den Dreizack und zugleich das Gesicht der Athena führten. Der Streit wurde gesetzt unter Aithēpos, Sohn des Poseidon und der Leis, der Tochter des Peros, seines Vorgängers <sup>61)</sup>, Namen die auf den pflanzennährenden Poseidon, die Saat (ἀγρόν) und gute Zeit oder Witterung (ἀγα) hingen, wie schon Bölder bemerkt hat <sup>62)</sup>. Ein Streit des Poseidon mit Athena oder mit Hera um das Land von Argos <sup>63)</sup> ist nur erfunden für die Legende über die Trockenheit, indem Poseidon dem Schiedsrichter Inachos fürnte:

Die allegorisch mythischen Gebräuche die auf die ätherische Natur und die physische Einwirkung der Athena zurückweisen, nehmen im Fortschritt der Zeiten sich immer dümmlicher aus neben dem weiten Gebiete klarer und entschiedener Bezüge auf das Staats- Geistes- und Kunstleben. Man kann nicht sagen: daß die später herrschend gewordene Vorstellung von ihr ausschließlich geistig und intellektuell sey und auf das Leben sich beziehe: aber der verstaubte eigentliche Stam der alten Naturmythen geht in leere Wundergeschichten über, das Heckerliche der Cäramonien und bildlichen Darstellungen genügt, alte Beinamen werden ein feierlicher Schall, sinnbildliche Zeichen, wie Welos, Spindel, fallen weg; die Göttin des Staats und städtischer Thätigkeit tritt wie leibhaftig hervor, unter verschiedenen Formen und Namen, doch immer dieselbe und als das bildliche Ideal des Staates selber. Die Manigfaltigkeit ihrer Eigenschaften und Gaben ist größer als die irgend eines Gottes, nach Zeus, dessen Wesen sie ausdrückt und vertritt, alles Weis und Verständige geht von ihr aus, mit einziger Ausnahme der poetischen und der divinatorischen Begeisterung, die nicht aus der Besonnenheit des Geistes entspringen.

61) Pausan. 2, 30, 6.

62) Mythologie des Sept. Geschichts S. 189. Was den Dros betrifft vgl. Hof Mythol. Br. 3, 47.

63) Apollod. 2, 1, 4. Pausan. 2, 15, 5.



Bei der Selbstständigkeit der vielen Griechischen Städte ist es nicht zu verwundern daß Athena gewöhnlich Pallas Athena genannt wird und im Allgemeinen in Gestalt einer Kampfgerüsteten erscheint, so daß sie den Helm noch in der Hand hält wo sie etwas Andres als das Kriegerische angeht. In der Mitte zwischen den Kämpfenden waltet sie der Schlacht in den Siebelgruppen ihres Tempels zu Megina wo sie als den Kämpfern unsichtbar gegenwärtig zu denken ist. In der Gigantenschlacht ist ihre Stelle zunächst nach Zeus, dessen Schildträgerin (*παρὰστρουσα*) sie von Euripides im Ion genannt wird (1549). Die Athenische Jugend der alten guten Zeit sang in der Schule bei dem Ritharisten das Lied von Lamprokles *Παλλὰδα παρσέπουλον δεινὸν κ.τ.λ.* <sup>64)</sup>. Wie sie in der alten Poesie ihren Lieblingen zur Seite steht, neben Herakles in ganz unzählbaren Bildern, neben Persens <sup>65)</sup> u. A. so hilft sie fort und fort den Kämpfenden, den Kyzikern z. B. bei der Mithridatthischen Belagerung <sup>66)</sup>. Die Glasteer zeigten ein altes Erzbild, das ihnen gegen die Barbaren unter Tapilos beigegeben habe <sup>67)</sup>. Wie auf der Akropolis gewöhnlich ihr Tempel stand, so kommt sie vor als *Πυλάδα*, gemalt auf dem Stadthor <sup>68)</sup>. Der Name *Ἐπιπρύτας*, in Abdera <sup>69)</sup>, zeigt ihre Errichtung auf dem Bollwerk an. So war ein Tempel der Athena: Nikephoros, wie viele Münzen lehren, in Pergamos, wo die Polias einen prächtigen Tempel

64) Schol. Aristoph. Nub. 967.

65) Millingen Vases

Coghil pl. 28.

66) Plat. Lucull. 10.

67) Paus.

10, 34, 4. Auf einer nahen Anhöhe war ein Tempel der Athena *παρὰστα*, von *παράστος*, Helm, mit einer wie zur Schlacht gerüsteten Statue von zwei Brüdern aus Athen, die den Schild mit seinen Zeichen von dem der Athena Parthenos in Athen copirt hatten, dieß vermutlich zur Andeutung daß hier auch die Parthenos zu verstehen sey, in Uebereinstimmung damit daß das Priesterthum von einem Knaben immer fünf Jahre lang vor dem Eintritt in das Ephebenalter verwaltet wurde, wie auch in Tegea geschah (8, 47, 2). 68) Lycophr. 351. Schol. Aesch. Sept. 150.

69) Hesych.

hinter der Stadtmauer hatte, mit den Propyläen verbunden. Auf Besonderheiten des Kriegswesens und Eigenschaften der Krieger beziehen sich Namen wie *Προμαχος*, Vorkämpferin, wie die eine von *Ψιδίαις* hieß, *Σάλπιξ*, Trompete, in *Argos* <sup>70)</sup>, vielleicht auch *Ὁξυδερκής*, in *Argos* und *Ὀφθαλτίας* in *Sparta* <sup>71)</sup>, oder *Ὀπυλίας* <sup>72)</sup>, da die Legenden über beide unglaublich scheinen, der vorwärts gerichtete scharfe Blick aber, welcher Schlachtmähe ausdrückt, manchen Pallasstatuen ihren Charakter giebt, wie z. B. einer schönen Albanischen <sup>73)</sup>; auch *Μηχανίς*, Erfinderin von Anschlägen und Listen, in *Arkadien* <sup>74)</sup>. Auf Belagerung gehen die Widderköpfe an ihrem Helm, so wie der Beinamen *Στρατιά* auf das Schlachttheer <sup>75)</sup>; Schirmerin des Hafens, *Προμαχώρεια*, hieß sie auf einem Vorgebirg <sup>76)</sup>. In Theben hatte *Athene Ζωστήτρια*, von dem Anlegen der Waffen, einen Tempel <sup>77)</sup>, und bei den Epiknemidischen Lokrern. Fruchtbar an neuen Beinwörtern sind die Dichter <sup>78)</sup>, wie *πολεμπαδόχος*, bei *Alkaios*, *Στεφάνορος*, *Πίνδαρ*, *πολεμόκλονος*, bei *Anakreon*, *χρυσοπηγή*, bei *Aeschylus*, *χρυσοπηγή*, *εὐπηγή*, *σύμμαχος*, *φιλοπόλεμος*, *φοβειστράτη*, bei *Aristophanes*, *λαφρία* (von *λάφυρον*) und *οκυλήτρια*, bei *Euphron*, *ἀνδροθία*, bei *Σιμμίας* von *Rhodos*. Kräftig schildert die aus *Zeus* Haupt geborne Göttin die *Theogonie* (925):

δαινὴν, ἐγχευόμενον, ἐχέστρατον, ἀγρυπνίην,  
πόντιαν, ἣ κέλαδοί τε ἄδον πολέμοι τε μάχαι τε.

Ein Hahn an ihrem Helm deutet auf Kampflust oder Streitfertigkeit an der goldbellenbeinen Statue in *Elis* <sup>79)</sup>.

Von der Göttin der Streitbarkeit ist Sieg im Begriff

70) *Paus.* 2, 21, 3.

71) *Id.* 2, 24, 2. 3, 18, 1.

72)

*Plut. Lye.* 11.

73) *Winkelmanns Storia d. a. T.* 1. tav. 13.

74) *Paus.* 8, 36, 3.

75) *Plut. reip. ger. praec.* 5, *Lucian.* *D. D.* 9.

76) *Paus.* 2, 34, 8.

77) *Pausan.* 9, 17, 8.

78) Zu den Homerischen, wie außer den schon angeführten 1, 316 f. *ἡγούμενη*, *ἐγχευόμενος*, *ἐρυσσέτω* (bei *Aeschylus* *θυσσέτω*); *πολλήπορος*, *λαοσσός*, *λαφυραγωγός*.

79) *Pausan.* 6, 28, 2.

unzertrennlich, mit Nike ist sie allein von allen Göttern homonym, sagt Aristides, sie hat sie nicht bloß zum Beinamen (I p. 16); sie ist sieghringend, *νεκροφόρος*, bei Aristophanes, auf Münzen Athens und in Inschriften, worin sie auch als friedbringend, *ελεγοφόρος*, vorkommt. An den Goldelfenbeinkloffen des Phidias hielt Athena sowohl als Zeus die Siegesgöttin auf der Hand, eine Statue des Zeus auch im Piräeus<sup>80</sup>). Ptolemäus Philadelphus stellte einem goldenen Alexander in einer Procession die Athena und die Nike zu den Seiten<sup>81</sup>). In Athena aber ist der Sieg wenn Odysseus im Philoktet sagt (134): Nike Athena Polias rettet mich immer, diese stellt Euripides neben Zeus und ruft sie an im Ion (1549. 498. 471). Auf der Athenischen Akropolis hatte diese ein Bild<sup>82</sup>), ein Hieron auch in Megara<sup>83</sup>).

80) Id. 1, 1, 3.

81) Eustath. ad II. p. 888, 2.

82) S. unten. Der Granate in ihrer Hand kann wohl mit größtem Recht eine andre Beziehung als die dort aus Arismidor und Monumenten nachgewiesene gegeben werden mit Hilfe eines gar naiven Fleischen Gebrauchs und Kultus, wovon Pausanias 5, 3, 3 erzählt. Aus der Legende geht hervor daß Athena den Namen Mutter erhalten hatte in einem Hieron auf dem süßen Felde (*Βαθύ, ἡδύ*), wohin die Weiber des von jungen Männern lang entwürdeten Landes, mit dem Gelübde an Athena gleich zu empfangen, ihnen entgegen gezogen und glücklich gewesen waren. Dadurch erhielt die Göttin der Krieger, indem diese als Sieger aus Feldzügen heimkehrten, allerdings eine Beziehung auf „Kindersegen.“ Die Granate aber kann recht wohl durch die der Ehegöttin Hera erklärt werden; denn Eirene wird *χοιροκόρος* genannt (Eurip. Bacch. 396), wie Nike *ελεγοφόρος*, und auf diese, nicht auf Athena an sich oder überhaupt muß die Granate bezogen werden, wie schon Schwend Mythol. Skizzen S. 67 f. bemerkt hat, sondern nur auf die Athena die den Frieden gebracht, den Helm abgelegt hat. Die Athena Mutter in Elis ist nichts anders als eine Nike Athena *χοιροκόρος*. Gerhard hat sie eine Helferin zu rascher Geburt, auch Muttergöttin und Beckenstachel des Schöpfungsgewebes genannt Griech. Mythol. S. 235. 240, indem er nicht aus dem Boden des Volkes, sondern aus hohen Ideen zu erklären gewohnt ist. 83) Paus. 1, 42, 4.

Eine Vorschule des Kriegs ist die Gymnastik, besonders der Wettlauf und das Ringen. Dem Lydeus gewann Athenē bei den Spielen in Theben die Palme. Theseus hat von ihr den Ringkampf gelernt<sup>84)</sup>. In dem Hymnus des Kallimachus hat sie die Rennbahn zweimal sechzigmal ringsum durchlaufen, wie die Dioskuren in Sparta (23) und als Kleutheia hätte sie in Sparta mit Bezug auf den Wettlauf drei Helligthümer entfernt von einander<sup>85)</sup>. Sophokles stellte sie unter dem Namen der Arete der Hedone oder Lust in einem Satyrspiel (*Kolac*) gegenüber mit Del eingerieben und gymnastisch. Ihre Statue mit Namen *Harpa* in einem Gymnasium zu Argos<sup>86)</sup> gieng vielleicht den Fackellauf an. Nach Pisaner schaffte sie dem Herakles<sup>87)</sup> die Warmquellen, vermuthlich um den Staub von Wanderungen oder Kämpfen abzuspülen und zur Erholung. Athenē hält Sieg und Ruhm (*nōdos*) in ihren unsterblichen Händen, wie wir im Hesiodischen Schild lesen (345). Daher ist an ihrem Helm geschrieben *ΕΥΚΛΙΑ* auf einer 1833 in Palermo einzeln bekannt gemachten Münze von Syrakus, die auf der Rückseite ein Wettrennen darstellt.

Wenn schon die Kriegerin Athenē durch die Besonnenheit und Klugheit den Sieg an sich fesselt<sup>87)</sup>, so geht im Frieden von ihr Alles aus worin der Verstand sich zeigt und entwickelt, von den sinnreichen, künstlichen Werken der Hand an, die sie auch bei Homer eingiebt, bis zu dem erhabensten Wirken des Geistes. So gewann sie über den Staat hinaus die allgemeinste Bedeutung höherer Menschlichkeit. In diesem Sinn gab Demokrit seinem Buch über die drei Dinge die alles Menschliche umfassen, wohl überlegen und beschließen, gut urtheilen und rechtschaffen handeln, den so umgedeuteten Namen Tritogeneia<sup>88)</sup>, worin ihm Chrysippos, der Epikureer Phädrus und

84) Istros b. Schol. Pind. N. 5, 80.

85) Paus. 3, 12.

2-4. 86) Paus. 2, 22, 6.

87) Eustathius sagt: τὸ

ὑπερόνως πολεμικῶν καὶ γυμνασίων.

und Eustathius bei Menage.

88) Diog. L. 9; 46, Ezechs

viele der Späteren im Wesentlichen folgten, während Anaxagoras die Göttin als Kunst, Andre als Lust der Grundidee nach deuteten. Platon nennt sie Philosophie<sup>89)</sup>.

Als Werkmeisterin, Ergane, Operosa bei Horaz, rühmte sich Athen sie zuerst verehrt zu haben<sup>90)</sup>, wo man zuerst das Schwere ablegte und einer milderen Lebensweise nachgieng<sup>91)</sup>. Alles Künstlervolk (*πᾶς ὁ χειρωνακὶς λαός*) verehrte sie nach einem Bruchstück des Sophokles. Ein Sinnbild ihres Fleißes seit dem frühesten Morgen war der Hahn (Plut. Qu. Sympos. 3, 6), der sonst auch Kampflust bedeutet. Tempel hatte Ergane auf der Akropolis Athens, wo sie so wenig wie anderwärts der Polias gleichgesetzt werden sollte, in Samos<sup>92)</sup>, in Thespiä, wo ihr Plutos zur Seite stand<sup>93)</sup>, in Elis, in Sparta und Megalopolis<sup>94)</sup>. Rundig aller Werke der Athena wird ein Architekt in Patara genannt<sup>95)</sup>. *Stadple*<sup>96)</sup> heißt sie von dem Richtmaß des Zimmermanns. In den Kyprern schnitzt sie die Lanze des Peleus und Hephästos fügt das Metall hinga. Der Löpfer ruft sie an in dem Homerischen (oder vielmehr Alexandrinischen) Gedichtchen der Ofen (2); sie hat das Löpferrad erfunden in einer Elegie des Kritias<sup>97)</sup>. Auf Athenerischen Münzen sitzt die Eule auf einer liegenden Amphore. Sie lehrt das Segel des Schiffs ausspannen für den Danaos<sup>98)</sup>, was auch nach einer schönen Terracotta vorkommt, bei der Windelmann an die Argo denkt, die natürlich auch ihr Werk ist<sup>99)</sup>. Dem Theaterbau steht sie vor in Capua<sup>100)</sup>, dem Bergbau in Samos<sup>101)</sup>. In den Steinbrüchen des Pentelikon fehlte

89) Tim. p. 24 c. 90) Paus. 1, 24, 3. 91) Thucyd. 1, 6. Isocr. Paneg. 5. 10. 92) Suid. s. v. 93) Paus. 9, 26, 5. 94) Jd. 3, 17, 4. 8, 32, 3. 95) Syll. Epigr. Gr. n. 35 p. 44. C. J. n. 4286. 96) Hesych. *στάδιον* Jl. 15, 44. 97) Athen. 1 p. 28 c. 98) Marm. Par. ep. 9. Plin. 7, 56. Hyg. 168. 99) Amm. Marc. 28, 8. 100) Windelm. von Gra T. 3 tav. 13. Gal. mythol. 38, 139. 101) Clem. Al. p. 19 Suid. *ἐνὶ Μαρδοποδίου*.

sie nicht <sup>102</sup>). Den Rhodiern gab sie nach der alten Sage von ihrem Wettstreit mit Athen durch die Kunst hervorzuragen und Erzbilder Lebenden und Wandelnden gleich erfüllten die Straßen <sup>103</sup>). Auch die Milesische Pflanzstadt Kyzikos, die in der Gegend der Athena sich sehr gefiel, wie eine Fabel bei Plutarch zeigt <sup>104</sup>), rühmte sich daß diese, weil sie ihr den ersten Tempel in Asien errichtete, zum Dank ein dreigestaltetes Bild der Chariten geschenkt habe, als das erste Muster der von ihr erfundenen Kunst <sup>105</sup>). Simonides nennt einen Bildhauer Arke-

102) Paus. 1, 32, 1. Ovid. Fast. 3, 831.

103) Pind.

Ol. 7, 49 — 53. Diod. 5, 56. Philostr. Jm. 2, 27.

104)

Lucull. 10.

105) Anthol. Pal. 6, 342. C. J. Gr. n. 4158.

Das Epigramm ist von Böckh zum Pindar p. 172 emendirt, welcher *σφραγὶς στυλίδας* und *στυλίδας* übersetzt *triangularem cippum, primum sculptoriae artis signum, quippe quod ex cippo natae statucae sunt*. Da diese Entstehung der Statuen nirgends angenommen, noch an sich leicht zu denken ist, auch dreieckte Cippen nicht vorkommen, so habe ich im Rhein. Mus. 1843 3, 272 f. die obige Erklärung angenommen. Ich lege kein Gewicht auf den dort nachgewiesenen Gebrauch späterer Gräcität von *στυλὶς* für Statue, den auch das erklärte Epigramm aus Sinope befolgt. (Auch an einer aus Konstantinopel in neuerer Zeit nach Wien versetzten weiblichen Büste ist geschrieben *CTHΛH AIATMAIHΣ* und bei den Byzantinern ist *στυλὶς* in diesem Sinne nicht selten). Auch ohne dieß konnte eine aus drei Figuren, so wie Hekate, zusammengesetzte Charis, nicht wohl mit dem Wort für Einzelfiguren bezeichnet werden. Diese Charitensäule war in der Vorhalle des Tempels der Athene, die sie gemacht und geschenkt hatte, aufgestellt, und bezog sich auf die Kunst, deren Ursprung von dort (so wie den des Tempelbaus) man behauptete, so wie bei Homer die Charis mit Hephästos vermählt ist. In einer altplumpen Attischen Thongruppe vermute ich Athena mit den Chariten in den zwei kleineren Nebenfiguren. Stadelbergs Gräber S. 43. Gerhard Minervendidole 1844. Taf. 1, 1 S. 5. Die Kerameer besonders mögen der Athena als Künstlerin gern die Chariten beigesellt haben. Aristides sagt von Athena *Χάρις αὐτῆς παρὶ χεῖρας ἰστανται* (1 p. 14). In Erythrä, wo nach Pausanias 7, 5, 4 im Eingang des Athenatempels die Chariten mit den Joten standen, mag die Bedeutung der Chariten unbestimmter oder allge-

fließt geübt in den Künsten der Athende. Der Ergane opfer-  
ten in Elis die Phädrynten des Zeus bevor sie den Kolos zu  
reinigen unternahmen <sup>106</sup>). Wie die Bildkunst erfindet Athena  
auch nach dem Sieg des Perseus über die Gorgonen die Flö-  
ten nach Pindar (P. 12, 19), die sie zur Hochzeit des Kadmos  
und der Harmonia schenkt, wie Hermes die Laute <sup>107</sup>). In  
Sparta wurde nach Flöten marschirt. Der Name Musica bei  
Plinius (34, 8, 19, 15) möchte nur auf diese Musik gehn  
obgleich er die Klänge der Cithar mit den Drachen der Gorgo  
in Verbindung bringt. Auf einer großen Panathenäenvase in  
München hat sie eine die Doppelflöte blasende Sirene zum  
Schildzeichen <sup>108</sup>). Auf Vasen von Vulci spielt sie auch die  
Laute gegenüber dem Dionysos und dem Herakles <sup>109</sup>). Die  
Thebische Korinna ließ sie sogar den Apollon das Flötenspiel  
lehren (fr. 29), das z. B. nach Archilochos zum Lesbischen  
Päan erklang. Mit ihrem Cult war Flötenmusik verbunden,  
wie mit der Hochzeitfeier der Hera, was sie von dem Apollini-  
schen beträchtlich unterscheidet. Aus den Verhältnissen Athens  
zu Theben ergab sich nachmals daß sie die Flöte wegwirft, die  
ein Satyr aufhebt, auf Athenischen Münzen und in einem Athe-  
nischen Basrelief nach einer Gruppe von Myron <sup>110</sup>) u. a.  
Dichtungen. Die Pyrrhische tanzte zuerst sie, nach der Gigan-  
tenschlacht <sup>111</sup>). Auch schreibend in eine Schreibtafel sahn wir

meinet gewesen seyn. D. Müller Pallas Ath. §. 26 Not. 76 erklärt  
„dreiköpfiger Charitumpfeiler;“ aber dieß hat keinen Sinn wenn man nicht  
die drei in den Rücken vereinten Chariten als Pfeiler denken will. Noch  
leichter kommt man über den Ausdruck hinaus wenn man eine wirkliche  
Stele mit drei Köpfen oben auf, wie sie bekannt sind, voraussetzen will;  
hermenartige Pallasbilder kommen vor. Ganz verfehlt ist die Erklärung  
in Heders Comm. crit. de Anthol. Gr. 1843 p. 166—169.

106) Paus. 5, 14, 5.

107) Diod. 5, 49.

108)

Ann. d. J. arch. 2, 219 n. 12.

109) Emil-Braun Bull. d.

J. a. 1838 p. 9 s.

110) Paus. 1, 24, 1. E. Braun Bull.

1853 p. 246 s.

111) Dionys. Hal. 7, 72.

sie an einer Amphora von Nola und einer andern <sup>112)</sup>, vielleicht als die welche dem Palamedes die Schrift eingiebt. Welt höher hinauf reicht das Athena dem Bellerophon für den Pegasus den Zügel gab <sup>113)</sup>, die als Chalinitis ein Pieron hatte zu Korinth <sup>114)</sup> und zu Athen. Den Wagen zu bespannen lehrt sie den Erechtheus <sup>115)</sup>. In Korinth wurde sie auch mit Poseidon Pferdehändiger, *Λαμαλος*, wie ihn auch Pindar nennt, und er auch in Kolonos genannt wurde, verbunden. Erfinderin der Biergespanne nannten sie auch die Arkader <sup>116)</sup> und in Barke, einer Stadt Griechischer Gründung in Libyen, sagte man, Poseidon habe die Pferdezuucht, Athena das Lenken verliehen <sup>117)</sup>. Nicht minder spannte sie die Ochsen an den Pflug an, *Βοαρχία* in Böotien <sup>118)</sup>, *Βορδεία* in Thessalien <sup>119)</sup>, und erfand den Pflug, was Aristides und Servius erwähnen, und ihr dienen in Athen die Buzzen und die Butaden. Mit ihnen scheint es zusammenzuhängen daß angeblich Theseus den Ochsenkopf auf die Athenerischen Münzen prägen ließ <sup>120)</sup>, den wir auch auf Münzen der Athena von Pergamos finden. Auch *ταυροπόλος* wurde sie genannt <sup>121)</sup>.

Als die Göttin der weiblichen Arbeit wird Athena dargestellt schon durch das Troische Palladion. Es hatte nach Apollodor eine Lanze in der rechten und in der linken Hand eine Spindel (3, 12, 3) <sup>122)</sup>. Eustathius setzt noch hinzu Kranz und Hut (*στέμνα, πέλον*, wie man sagte *πέλος χαλκούς*). Den letzteren hat Athena Ilias auf einer Münze des Aedlis

112) Vases Luynes pl. 35. M. d. J. 1, 26 n. 6. 113) Pind. Ql. 13, 65. 114) Paus. 2, 4, 1. 5. 115) Aristid. Panath. p. 184. 116) Cic. N. D. 3, 23. 117) Steph. Byn. Hesych. s. v. 118) Lycophr. 520. 119) Lycophr. 359. Steph. Byz. s. v. Eust. Jl. 16, 571. 120) Plut. Thea. 25.

121) Schol. Aristoph. Lys. 448. Hesych. *ταυροπόλας*. 122) *ήλακάνη και άτρακτον*. Gewiß ist *ήλακάνη* hier nicht Rohrstiel. Spieß und Spindel sind in mehreren Sprachen dasselbe Wort, Altheutsche Wälzer der Brüder Grimm 3, 1.



schen Neulion <sup>125</sup>). Die Figürchen auf geschnittenen Steinen mit dem Raub des Palladion durch Diomedes, deren schon Cassie 72 aufzählt (2, 9385), haben nur Schild, Speer und Regis. Das hölzerne Sigbild der Athena Polias in Erythra hatte in jeder Hand eine Spindel, *ἡλακάνην*, oder wohl in der einen Hand Roden, in der andern Spindel, auf dem Haupte den Polos, Zeichen des Umfassenden, Kosmischen <sup>124</sup>). Die Weberei lehrt sie bei Hesiodus der Pandora (*ἔργ.* 63), überhaupt den Menschen <sup>125</sup>); ihr, der *Παντὸς*, weihen in einem Epigramm des Leonidas Tarentinus drei Schwestern, indem sie die Mähen der Athene aufgeben, in ihrem Tempel Spindel, Korb und Webschiff in ihrem Tempel <sup>126</sup>). Ergane und Penitis nennt sie Helian <sup>127</sup>); heilige Athena rufen die Weiber bei einem schönen Gewebe aus <sup>128</sup>), eine Weberin der Römischen Minerva sagt Propertius (4, 5, 18). Am Fries ihres Tempels am Forum Palladium in Rom theilt sie weibliche Arbeiten aus. Durch die Wollarbeit erhält der Schaafbock Beziehung zu ihr: ein solcher, von Erz, war auf der Athenischen Akropolis aufgestellt. Sie sitzt auf einem auf einem gemeinen geschnittenen Stein, bezeichnet durch Eule, Helm und Lanze <sup>129</sup>). An die Wollarbeit schließt sich auch der Begriff der Häuslichkeit und Züchtigkeit an. Daher läßt Lucian scherzhaft eine Hetäre schwören *κατὰ τὰν θεᾶν καὶ τῆς Πολιάδος*, da die zwei Göttinnen *ἀγναι* sind und auch Athena der Liebe und Lust abgewandt <sup>130</sup>), und in einem Epigramm verleiht sie *ἔργα τεργνὰ σοφοροσύνης* <sup>131</sup>).

123) Eckhel D. N. 2, 484 s.

124) Paus. 7, 5, 4.

125) Oppian. Hal. 2, 22.

126) Anthol. Pal. 6, 289.

127) H. A. 6, 57.

128) Theoc. 15, 18.

129) Ant

Cassie in Biefelers Fortsetzung der D. Müllerschen Denkm. 2, 2, 225 Taf. 21. S. auch Millin P. gr. ined. pl. 18. 130) Nicht etwa weil sie auch der Gräberdienst der Eleusinischen Gottheiten angelt.

131) Jacobs. Append. ad Anthol. n. 377, 4. Das triste Minervae sidus lanigerum geht auf die Schäfchen am Himmel. Eölkens

Wenn man bei dem Ueberblick dieser manigfaltigen Beispiele von Thaten der Athena Ergane, die mit andern schon von Hefster in seinem Athenadienst zu Lindos (S. 124—132) zusammengestellten und von Andern angeführten leicht vermehrt werden können, schließen muß daß ihr alle einzelnen Geschicklichkeiten und Erfindungen, gleich den frühesten und einfachsten, die man göttlicher Eingebung und Anweisung, als große Wohlthaten und Bedingungen eines gebildeten Lebens, verdankte, wie in fortgesetzter Nachahmung, zugeschrieben wurden, so mag man darin einerseits in einer einzelnen Richtung die Stärke der Griechischen Mythenlust erkennen, zumal da öfters die Erfindung der Göttin mit einer berühmten Sage, wie z. B. von Perseus, von der Argo, an die sie als Anlaß zu ihr geknüpft wird. Zugleich aber wird man darin auch ein Zeichen sehen, wie dieses Volk von dem inneren Zug beherrscht war das menschliche Leben in steter Verbindung mit den Göttern und in gänzlicher Abhängigkeit von ihnen zu denken. So niedrig dem religiösen Philosophen das bunte äussere Leben und so kindisch ihm jene Mythen erscheinen mögen, so wird er doch eine Vorstufe, ein naives Vorgefühl dessen was in geistiger Entwicklung als das Höchste erscheint, das Leben in Gott, nicht verkennen dürfen. Den weltgeschichtlichen Zusammenhang der Bildung auf recht vielen Punkten, das Zusammentreffen der verschiedensten Erscheinungen in einem gemeinschaftlichen Grunde wahrzunehmen, ist nicht gleichgültig.

Ueber ihr Gebiet als Ergane hinaus wirkt Athena bei Allem was Geist und Verstand erfordert, was sie ersinnen und ausführen. Sie ist Agoräa und Bouläa, auf dem Platz der Volksversammlung und im Rathhaus und steht allen Berathungen überall vor, von den kleinen Genossenschaften an bis zu den Bundesvereinen, wie dem Thessalischen, in dessen Tempel, Pomarion genannt, sie mit Zeus geehrt wurde <sup>132</sup>), so wie

Erklärung der Bildwerke am Tempel des Jupiter Ammon zu Siwah  
S. 141. 135.      132) Steph. Byz. *Θυάσιον*.

dem ähnlichen der Achäer. Dem Gesetzgeber der Lokrer Zakulos stand sie im Traum zur Seite, wie Aristoteles in der Politik der Lokrer berichtete. Bildsäulen der Muses und der Mnemosyne waren im Tempel der Athena zu Tegea, und Reliefe an der Basis einer Statue von ihr in Korinth<sup>133)</sup>, und den Musen findet man sie zugesellt auch in Herculaniſchen Gemälden und an Sarkophagen. Der Athena Hygiea errichtete Perikles, wie in dessen Leben Plutarch erzählt (13) eine Erstatue<sup>134)</sup>, deren Basis mit Inschrift und darin dem Namen des Künstlers Pyrrhos im Jahr 1840 entdeckt worden ist<sup>135)</sup>. Nach Pausanias stand neben ihr auch eine Hygiea Tochter des Asklepios (1, 23, 5.) Plutarch erzählt, Perikles sey durch den Sturz des Mnesifles bei dem Bau der Propyläen, der von den Aerzten aufgegeben da lag, sehr bewegt worden und Athma habe ihm im Traum die Heilart eingegeben. Perikles der, als er selbst unheilbar krank lag, über die ihm empfohlenen Zaubersprüche u. d. gl. scherzte, mochte leicht dem göttlichen Beistand die Ehre geben und durch diese Stiftung darauf hinweisen daß wo die natürlichen Mittel nicht ausreichen, nur auf diesen zu rechnen sey<sup>136)</sup>. In Tegea standen zu den Seiten der Athena Alea (die mit der Athenischen Ekira über-

133) Paus. 8, 47, 2. 2, 3, 1.

sagt Plinius 34, 19, 80.

134) Hygieam Minervam

135) Le Bas Voy. archéol. pl. 8 n. 4.

„Neben dem Altar der schon vorher war, wie sie sagen,“ Aristides I p. 14 sagt, seit den ältesten Zeiten. Doch ist es unwahrscheinlich daß er damals wirklich die Gesundheit anging.

136) Der vollkommnen Einkleidung der Thatsache, nach einer beliebigen Formel, wird Glauben beimessen nur wer Anekdoten, die zu erfinden die Griechen immer bereit waren, von Geschichte nicht zu unterscheiden weiß. Bei Plinius 22, 17, 20 ist der Herabgestürzte nicht Mnesifles, welchen Perikles bewunderte, sondern ein schöner Sklave den er liebte und welchen Stipax als Eplandnoptes in Erz gebildet hatte. Aber so gewöhnt war man sich fest an die Worte zu halten, daß noch Sillig den großen Baumeister und den vor-  
nala für dieselbe Person nimmt, wie auch Creuzer 3, 405 3. K.

einstimmt) Statuen des Asklepios und seiner Tochter von Stopas <sup>137)</sup> und in Aliphera, wo Zeus die Athena geboren hatte und sie eine der größten und schönsten Erzstatuen hatte <sup>138)</sup>, war ausser dem ibrigen nur noch ein Tempel des Asklepios <sup>139)</sup>. Durch die Verbindung mit Asklepios und der Hygiea leitete man die Gesundheit von der Göttin der atmosphärischen Luft her; richtiger als Aristides, der auf die Heilkraft des von Athena geschaffenen Oels zurückgeht (I p. 11.) Ein Altar der Athena Hygiea war auch in Acharnä <sup>140)</sup>, die auch als Pāonia mit drei Gesundheitsgöttinnen und Aphrodite verbunden an einem großen Altar des Amphiaraios zu Oropos vorkommt <sup>141)</sup>, so wie eine Statue der Athena Pāonia auch in Athen <sup>142)</sup> und Minerva Medica noch in Rom <sup>143)</sup>.

Eine Eigenschaft des Verstandes ist Voraussicht, Vorsicht, *προνοία* *εἴμα* ist unter den Sprüchen der sieben Weisen. Plutarch verbindet *μαντεία* und *προνοία* <sup>144)</sup>. Die Pythia spricht *κατὰ πρόνοιαν τοῦ θεοῦ* <sup>145)</sup>, *τῷπος τὸ θεοπρόπον* — *τὰς παλαιφάτων προνοίας*, wie Sophokles sagt (Tr. 822.) In den Eöen war des Prometheus und der Pronöa Sohn Deukalion <sup>146)</sup>. Die Idee der göttlichen Vorsehung, *προνοία* *θεοῦ*, *θεῶν*, welche Bentley nach Phavorinus auf Platon zurückführte <sup>147)</sup>, ist erst von den Stoikern, besonders Chrysippos, gefaßt und entwickelt worden <sup>148)</sup>. Daß die im Wesen der Athena liegende *προνοία* zu einem besondern Namen und Cult erhoben worden ist, scheint zufällig durch das ihr in Delphi gegebene Beiwort *προνάα* entstanden zu seyn: denn die Griechen mochten gern bei zufälliger Lautähnlichkeit zwei zugleich

- |   |                        |                    |
|---|------------------------|--------------------|
| 137) Paus. 8, 47, 1.  | 138) Polyb. 4, 78.     | 139) Paus.         |
| 8, 26, 4.   | 140) Paus. 1, 31, 3.   | 141) Id. 1, 34, 2. |
| 142) Id. 1, 2, 4.   | 143) Plin. 22, 17, 20. | 144) De            |
| def. orac. 24.  | 145) Paus. 5, 13, 3.   | 146) Schol. Odys.  |
| 20, 2, wo <i>Προνοίης</i> aus <i>Περωνίης</i> hergestellt ist von Schwend im Rhein. | 147) Opusc. p. 445.    | 148) Eennep        |
| Mus. 12, 560 ff.  |                        | Phalar. p. 141 ss. |

passende Beinamen bilden und gebrauchen, da sie der Namen und Fabeln nie genug haben konnten. In Theben wurden Statuen im Pronaos des Ismenion des Hermes und der Athena, dem Apollon verwandter Götter, angeblich von Phidias und Skopas, *πρόναοι* genannt <sup>149)</sup>. So wurde auch in Delphi die Athena eines vor dem Pythion im Temenos desselben gelegenen Tempels, dessen Lage seit 1838 bekannt ist <sup>150)</sup>, genannt *Πρόναια*, *Πρόνητη*, *Προναία* <sup>151)</sup>. Bei Demosthenes aber gegen Aristogiton und bei Aeschines gegen Ktesiphon, aus ihm auch bei Harpokraton, und bei Pausanias (10, 8, 4) lesen wir *Πρόνοια*, welcher der Redner *ἀπρόνοια* entgegenstellt. Als solche war Athena im Attischen Prasiä aufgestellt und in Delos <sup>152)</sup>. Aristides preist daß Athena allein von den Göttern Ergane und Pronöa sey (1 p. 16) und Julian führt den Vers an (Or. 4 p. 149)

*Ἰκετο δ' εἰς Πυθῶν καὶ εἰς γλαυκῶπα Πρόνοιαν.*

Keine andre Gottheit eignete sich mehr zur besondern Haupt- und Schutzgöttin einer Stadt als die eingeborne Tochter des Zeus, und daher finden wir auch keine andre so häufig als die Stadtgottheit verehrt als Athena, ja keine andre als solche betitelt außer ihr, mit der Ausnahme daß in Athen, nach dem Feste der Diipolia zu schließen, vor der Polias, Zeus selbst der Polieus gewesen war. Der Grund liegt in dem umfassenden Wesen des Zeus das in ihr verkörpert zu seyn schien, damit sie als seine Stellvertreterin unmittelbar und den Menschen näher gestellt wirkte. Daß nach dieser Abstammung die

149) Paus. 9, 10, 2.

150) Ulrichs Reisen in Griechenland

S. 45. 263. Wiefeler die Delphische Athena in Göttinger Studien 1845 S. 201—301, vgl. Jahrb. für Philol. 1857 75, 666—668. 151)

Aesch. Eumen. 21. Herod. 1, 92. 8, 37. 39. Diod. 11, 14. Callim. fr. 220. Zwei am Ort gefundene Inschriften G. Curtius Anecd. Delph. p. 77. 78, die eine im Rhein. Mus. 1842 2, 114—116. Hesych. Etym. M. Bekk. Anecd. p. 293. 299. 152) Bekk. Anecd.

p. 299 f. 293. Macrobian. Sat. 1, 17.

Kriegsgewalt ihr zusam, vermehrte noch insbesondre ihre Verbreitung als Polias, Haupt des Staats im Kampf gegen Feinde und im Rathe daheim. Nirgends hat sie so mächtig und noch für unsre Augen erkennbar gewaltet als in Athen, dem gemeinsamen Herde von Hellas, und ihr war die Stadt und das ganze Land gleich heilig: denn wie viele Götter auch in den Demen verehrt wurden, so ehrten sie, wie Pausanias sagt (1, 26, 7), nichts desto weniger die Athena und das vom Himmel gefallne Koanon. In mehreren Demen war auch ihr Tempel, wie in Sunion <sup>153</sup>), Prasiä. Besonders ist die Pallenis angesehen die dem Theseus den Sieg gab im Kampf mit den Pallantiden <sup>154</sup>), und das Pallenion, *Παλληνίδος αἰμυρὸς πάγος*, wie Euripides sagt (Heracl. 849), näher Athen ihre Tempel im Piräeus, zu Phaleron, besonders in der Akademie, wo die Fackelläufe stattfanden, auch Hephästos und Prometheus verehrt wurden <sup>155</sup>). In Athen heißt sie oftmals die Göttin bei den Tragikern und Platon <sup>156</sup>), wie anderwärts Apollon <sup>157</sup>), in Kalauria Poseidon <sup>158</sup>), Dionysos in Teos, Andros, Olus in Kreta (indem das Fest *Ἰεοδαμία* genannt wurde.) Das Gebet der Becher im ersten Skolion lautet: Pallas Tritogeneia, Herrin Athena halt' aufrecht diese Stadt und die Bürger ohne Schmerzen und Aufstand und unzeitiges Sterben, du und der Vater, und Sokon hebt die von Demosthenes zum Vortrag gebrachte herrliche Straf- und Mahnrede an: unsere Stadt wird nach Zeus Schidung nimmer vergehn und nach dem Sinn der seligen unsterblichen Götter; denn so hält als hochherzige Beschützerin vatergewaltig Pallas Athene die Arme über sie. Unter der Pallas Flügel gestellt, singen die

153) Paus. 1, 1, 1 ἐνὶ κορυφῇ τῆς ἀκρας. 154) Herod. 1, 62.

155) Sophokles Oed. Col. 55. Schol. 56. D. Müller Pallas A. §. 11.

156) Auch die Athena Ilias, in Reuillon ist ἡ θεὸς Clarke Gr. marbl. n. 28 p. 50.

157) Häufig ist im Platon und in andern alten Philosophen ὁ θεός nicht richtig verstanden worden. In Sparta ὁ θεός. 158) C. J. n. 1188.

versöhnten Eumeniden, ehrt der Vater die Athener (983.) Als dieser bei dem Einbruch der Perser der Stadt erzürnt war und sie vergeblich ihn zu versöhnen gesucht hatte, verließ sie die Stadt <sup>159</sup>). Aber Aristophanes sagt wieder, Pallas hält unsere Stadt und wird Schlüsselhalterin genannt <sup>160</sup>). Zur Zeit des Gipfelpunktes der Athensischen Geistesentwicklung ließ Phidias in der vorderen Giebelgruppe des Parthenon zu der aus dem Haupte des Zeus hervorgegangnen Tochter die mit ihm die Mitte einnahm, die Olympischen Götter von beiden Seiten sich hinwenden, gleichsam erwartungsvoll und huldigend. Wie durch ein äußerliches Band war Athen mit seiner Göttin eng verknüpft durch seine höchst ansehnliche Olivenzucht <sup>161</sup>), und diese erhielt eine religiöse Weihe durch die von dem ersten Delbaum abstammenden heiligen Delbäume, *μορια*, die zu einem Beinamen der Göttin, *Moria* und Zeus *Morios*, Anlaß gegeben haben <sup>162</sup>). Als Athen großen Einfluß auf Delos gewonnen hatte, mußte es auch ein Delbaum seyn an dem Leto von der Geburt ausruhte <sup>163</sup>), oder den sie (statt der Palme) umfassend gebär <sup>164</sup>). Die Panathenäen überragten in der späteren Periode eben so sehr die andern Feste wie in der früheren die des Zeus und wurden noch erweitert durch musische Spiele sowohl durch Pisistratus als durch Perikles, nachdem die früheren Wettkämpfe nur Vorübungen der kriegerischen Tüchtigkeit ausgemacht hatten. Von Phidias waren auf der Burg außer der goldelfenbeinenen Statue <sup>165</sup>) die ebenfalls kolossale, zwischen

159) Herod. 7, 141. 8, 41.

160) Thesm. 1242. Die dem

Phidias beigelegte Klibuchos ist nicht als eine Priesterin zu verstehen, wie Ulrichs im Rhein. Mus. 1859 zeigt.

161) Bröndsted Vase Burgon,

London p. 13 ss.

162) Eine sehr gelehrte Anm. über diese Bäume

von Thudichum zum Od. auf Kolonos 684 in der ersten Ausgabe seines Sophokles Th. 1 S. 300—302. Böber über die Heiligkeit der Delbäume in Attika 1857.

163) Strab. 14 p. 639.

164) Tac. Ann.

3, 61, statt der Palme oder zweier Lorbeerstämmchen, Serv. Aen. 3, 91.

165) Daß ihre ebenfalls goldelfenen Statuen in Elis und in Pellene

Propyläen und Parthenon, wie wir auf Münzen sehn, aufgestellte Promachos (Kleiduchos) und die der Schönheit wegen am meisten bewunderte, welche die Lemnier geweiht hatten. Dazu kommt die in Plataä. Von keinem Götterbilde sind so viele und darunter so viele bedeutende Nachbildungen, mit unwesentlichen Variationen, zum Theil sicher Tempelbilder, auf uns gekommen als von diesen Werken des Phidias. Daß darin in Haltung und Mienen eine gewisse Strenge, tiefer Ernst und erhabne Einfachheit vorherrschen, hat eben so sehr in der Zweieinheit dieser Göttin mit dem höchsten Zeus als in dem Charakter der Beschützern und Waltern seinen allgemeinsten Grund gehabt. Neben dieser Auffassung der Göttin verdient besonders das erhabene Bild von ihr durchdacht zu werden das Aeschylus in den Eumeniden aufstellt. Platon scheint ihr in dem idealen Staat seinen weisen Kriegerstand nachgebildet zu haben. Als Ideale menschlicher Individualitäten, an denen aber nicht der sinnende Gedanke des Einzelnen, sondern als an leidhaftige göttliche Wesen hinaufzuschauen der religiöse Glaube und die gemeinschaftliche Verehrung und Feier fort und fort antrieb, haben am meisten unter den Göttern Athena und Apollon den Ausdruck der Hellenischen Bildung enthalten. In der ersteren aber liegt die Attische insbesondre nicht bloß vertreten, sondern sie ist durch sie herangewachsen, wie unter ihrer Leitung und göttlichen Vorschrift. Durch sie, gefaßt in ihren Haupteigenschaften als männliche Kraft und Tugend, die wie die Unabhängigkeit und Sicherheit nach aussen, so in nothwendiger Folge die Freiheit im Innern, als göttliche Intelligenz die Entwicklung und Thätigkeit aller Verstandeskräfte fordert, schützt und begünstigt, ist Athen, wo wir ihren Dienst und ihr Wesen am Vollständigsten entwickelt finden, zu dem

---

dem Phidias nur beigelegt wurden, deutet Pausanias durch *πασι* an und die erstgenannte giebt Plinius ausdrücklich dem Kolotes, Schüler des Phidias.



unvergleichbaren Staat geworden, den wir zu betrachten und zu erforschen nicht müde werden. Mit gründlicher, nicht einseitiger Ausbildung des Geistes verbinden sich leicht auch Gewandtheit und Feinheit, Feiterkeit, Milde, Hochherzigkeit und Großartigkeit in Ideen und im Handeln <sup>166)</sup>.

Im Besondern wurde die Polias in Athen und seinen Kolonien und auch andrer Orten verehrt, in Gemeinschaft mit Zeus, als die Göttin der Geschlechter, Genetias, der Phratrien, Phratría, Phratriotis, welcher mit Zeus die Apaturia gemeinschaftlich im Monat Phyanepsion gefeiert wurden — wie in Athen, so in allen Ionischen Kolonien ausser Ephesos und Kolophon — <sup>167)</sup>, des Rathes, Bulaa, die nach dem Redner Antiphon mit Zeus Bulaios ein Hieron im Buleuterion hatte und mit ihm bei dem Amtsantritt (*ελευσίνα*) Opfer empfing, der Volksversammlung, Agoraa <sup>168)</sup>, des Staats, Archesgetis, was Platon mit Apollon Patroos vergleicht <sup>169)</sup>, deren Bild eine Eule in der Hand hielt <sup>170)</sup>. Sie hatte den hohen Rath des Areopagos gegründet und der ephetische Gerichtshof wegen unfreiwilligen Totschlags, zur Hemmung der Blutrache, war und hieß *ἐν Παιλλάδι*.

Der Ehrenname Polias, Poliatis, Poliuchos <sup>171)</sup> ist so verbreitet, daß Aristides sagt, Athena werde von Allen Poliuchos geheissen als die deren Geschenk die Städte seyen und der daher die Akropolen zukommen (1 p. 12.) In der That wenn man die Verbreitung, das Alterthum und die tief eingreifende

166) Mit ähnlichen Betrachtungen schließt R. D. Müller seine vorzügliche Abhandlung Pallas Athens in der Ersch- und Gruberschen Encyclopädie 1838, auch in seinen M. Schriften 2, 134—241, durch welche der vorliegende Abriss, bei der Uebereinstimmung in den wesentlichsten Dingen, auf die leichteste Art zu vervollständigen seyn möchte.

167) Herod. 1, 147. 168) Statuen R. D. Müllers Handb. §. 370, 6. 169) Alcib. 2, C. J. Gr. n. 476. 477. 170) Schol. Aristoph. Av. 515. So in mehreren Kunstdenkmälern. 171) Auf einer Gemme *ἀγναιολας*, Beate Morea 2, 80.

Bedeutung dieser Erscheinung erwägt, möchte man in den Griechischen Cullen zwei Hauptströmungen unterscheiden, so unmöglich es auch ist sie bestimmter gegen einander abzugrängen: die eine Zeus und die aus ihm allein hervorgegangne Tochter, *Ὀβερμονάτωρ*, das Physische und das göttlich Geistige in Einheit, und Zeus zeugend mit Natur und Naturgötter erzeugend oder auch Naturgötter allein. Erwähnt werden in den von Attika ausgegangnen Staaten Poliuchos in Ebios <sup>172)</sup>, Polias in Erythra <sup>173)</sup>, Priene <sup>174)</sup>, Teos, Phokäa <sup>175)</sup>, in der Milesischen Kolonie Kyzikos.

In Argos, wo Hera von früher her an der Spitze sich behauptete, ist Athena nicht Poliuchos, wie in Sparta die Chalkios (wie sie von ihrem Tempel auf der sogenannten Akropolis, dem höchsten Punkte der Hügel, hieß <sup>176)</sup>). Hier hatte sie als Agoräa auch an der Agora ein Hieron mit Poseidon Asphalios, und als Ambulia einen Altar mit Zeus und den Dioskuren unter denselben Beinamen <sup>177)</sup>, auch gieng die Sage daß das Palladion von Argos nach Sparta entführt sey <sup>178)</sup>. In Argos hieß sie *Ἀργεῖα*, gemeinschaftlich mit andern Göttern auf der Larissa <sup>179)</sup>, die sich seitwärts von der Stadt und in Verbindung mit Hochland auf der andern Seite erhebt. Aber ganz Argolis war der Athena heilig <sup>180)</sup> und im Besiz des Troischen Palladion zu seyn behauptete Argos wie Athen. Das jährliche Bad desselben im Inachos, begleitet von dem Schilde des Diomedes, war nach dem Hymnus des Kallimachos eine sehr bedeutende Cäremonie. Aber Rhodos, wohin Athena von Argos verpflanzt war, wetteiferte mit Athen hinsichtlich der Priorität ihres Dienstes, als Schöpferin des Bildwerks, wie wir aus Pindar wissen (OL. 7, 42.) Danaos,

172) Herod. 1, 160.

173) Paus. 7, 5, 4.

174) C. J.

Gr. n. 2904. Paus. 7, 5, 3.

175) Paus. 2, 31, 9. 7, 5, 3.

176) Paus. 3, 17, 2. 3.

177) Id. 3, 11, 8. 13, 4.

178)

Plut. Qu. Gr. p. 300.

179) Hesych.

180) Apollod. 2, 1, 4.

dem auch ein Hieron der Athena auf dem Berg Pontinos zugeschrieben wurde <sup>181)</sup>, d. i. die Danaer, als Argeler, errichteten ihr Bild zu Lindos <sup>182)</sup> was von der Sage umgekehrt wurde, oder die Danaiden <sup>183)</sup>, und dort war sie Polias und die Lindische Athena in Sicilien in Kamarina <sup>184)</sup> und Agrigent, Kolonien von Gela, das von den Rhodischen Eundiden (Ol. 22) gestiftet worden war <sup>185)</sup>. Poliuchos hieß sie auch in Byzantion <sup>186)</sup>, der Kolonie von Megara, wo Athena die Spitze der Akropolis einnahm <sup>187)</sup>. Im Peloponnes ist die Polias in Trözen <sup>188)</sup>, wo auch ein Tempel der Athena Apaturia, welcher die Jungfrauen vor der Vermählung den Gürtel weiheten <sup>189)</sup>, um *παρτορας* zu erziehen, nachdem sie dem leusschen Hippolytos eine Locke dargebracht hatten <sup>190)</sup>; in Arkadien zu Tegea, wo Athena als Alea verehrt wurde, aber auch als Poliatis einen Tempel hatte, hier auch Ethenias genannt, und in Megalopolis <sup>191)</sup>. In Kreta erscheint Polias in dem Eidvertrag der Hierapytnier und Prianier <sup>192)</sup> und in Iktos <sup>193)</sup>, in Lucanien zu Heraklea <sup>194)</sup>.

Wie Athena Hippia mit Poseidon geeint ist, so wird die kriegerische Seite ihres Wesens hervorgehoben durch den Namen Areia. Dieser wird ihrem großen vergoldeten Erzbild von Phidias in dem Tempel zu Plataea gegeben <sup>195)</sup>. Diesen führt sie auch auf Münzen Athens, wo sie unter demselben

181) Paus. 2, 37, 2.

182) Apollod. 2, 1, 4. Diod. 5, 58.

183) Herod. 2, 182. Marm. Par. ep. 9. A. B. Heffter der Athenerdienst zu Lindos, im 2. Fest der Götterdienste auf Rhodos 1827. D. Emil Rüdert der Dienst der Athena nach seinen örtlichen Verhältnissen dargestellt 1829 S. 161—164.

184) Pind. Ol. 5, 10 πολισίονος.

185) Polyb. 9, 27, 2.

186) Marin. Vit. Procl. vgl. Codina de origin. Constant.

187) Paus. 1, 42, 4.

188) Paus.

2, 30, 6.

189) Id. 2, 33, 1.

190) Id. 2, 32, 1.

191) Id. 8, 47, 4. 31, 6.

192) C. J. Gr. n. 2555 a.

193) Chish. Ant. As. p. 113.

194) Tab. Heracl. 2 p. 73.

195) Paus. 9, 4, 1.

auch einen Altar auf dem Areopag hatte <sup>196)</sup>, auf einer seltenen von Ephesos im Berliner Cabinet und einer in demselben von Pergamos ohne das Bild. Im Altis zu Olympia, wo eine traurige theologische Gelehrsamkeit einen weiten Spielraum hatte, verband man an einem der Altäre Athena Hippia und Ares Hippios <sup>197)</sup>. Durch die Gemeinschaft des Verstandes in Athena und Hermes Logios hätte auch eine Hermathena, wie durch die der Zeugungskraft ein Hermopan, als Einheit entstehen können. Aber dieß Wort bezeichnet nicht einmal, wie nach einer Stelle in Ciceros Briefen lange Zeit geglaubt worden ist, eine Herme mit den vereinten Köpfen jener beiden Götter, die auch nicht gefunden worden ist, sondern nur Athena in Hermengestalt <sup>198)</sup>. Dagegen werden wir überrascht durch eine Athena Κισσαία, wie Dionysos Kiffos, Epheu, vorkommt <sup>199)</sup>. Ob dieß gleich einzeln steht, so dürfte eine kurze Besprechung doch gerechtfertigt seyn weil wir hier ein deutliches Beispiel haben vom dem Einfluß örtlicher und der Religion des Gottes ganz fremder Rücksichten, der den Göttercult zu charakterisiren beiträgt. Kiffäa nemlich hieß Athena in ihrem Tempel auf der Akropolis von Epidauros, wo Pausanias ausserdem nur Tempel des Dionysos, der Artemis als Jägerin und ein Hieron der Aphrodite nennt (2, 29, 1.) Da diese Götter sämmtlich der großen, vielbesuchten Heilanstalt, die auch durch ein von Polyklet erbautes Theater (das schönste von allen) und wer weiß durch wie viele Anstalten für die Unterhaltung eines Theils der Kranken und für andre Besucher gesorgt hatte, angenehm seyn mußten, so ist zu vermuthen daß man durch eine Bekränzung der Athena mit Epheu ihren ernstern und kriegerischen Charakter verdecken wollte, als ob sie an diesem lebensvollen und heitern Orte (die Menge der vorhandenen Ruinen

196) Id. 1, 28, 5. hier sogar auch Hera Hippia.

197) Id. 5, 15, 4. An einem der Altäre

Studien 2, 276 f. Cic. ad Att. 1, 4.

198) Dieß hat Gerhard nachgewiesen

199) Paus. 1, 31, 3.

über das weite Temenos des Asklepios hin leiten auf diese Vorstellung) ganz abgelegt habe. Eine Kissa ist auch auf uns gekommen, ein sehr schöner Kopf in Thonrelief zu Berlin, mit einem großen Epheuschmuck vorn in der Mitte des etwas bunt und phantastisch, nach Art vieler Thonarbeiten, verzierten Helms <sup>200)</sup>. Auch in Vasengemälden hat einmal Athena unter Herakles, Hermes und Dionysos einen Epheutranz auf dem Schilde <sup>201)</sup>. Aber von diesen sind sehr viele als ein Theil der Künstlermythologie von der eigentlichen in weiterem oder engerem Kreise volksmäßigen und im Cult befestigten zu scheiden, als das poetische Spiel einer gewissen Klasse von Künstlern zu einer gewissen Zeit, die innerhalb der bedeutsamen Gesellschaft der so charaktervollen Götter immer neue Beziehungen und Combinationen zu erfinden sich gefielen. Als der wunderbare Fund so vieler Monumente dieser Art gemacht und eine so große Menge neuer mythologischer Vorstellungen nach und nach bekannt wurde, war es natürlich daß man, in der Freude über so ansehnlichen Zuwachs, ihn mit den uralten volksmäßigen Mythologien auf allen Punkten in Verbindung zu bringen, diese durch ihn zu erweitern und zu erläutern betrachtete, um so mehr als auf der andern Seite viele dieser, sehr verschiedenen Zeiten angehörigen Vasen uns als die schätzbaren Urkunden zur Erforschung des Volksglaubens dienen. Aber es wird der großen Mühe werth seyn, nachdem gleichsam eine Schule von Vasenmythologen hervorgetreten ist, Alles was als individueller unbedeutender Einfall und Belieben sich beurtheilen läßt, nun auch unter den von religiöser Bedeutung ganz verschiednen künstlerischen Gesichtspunkt zu stellen, um nicht die alte von Ideen ausgehende Mythologie durch diese mit ihr doch meistens nur tändelnde, oft nichts weniger als klar verständliche Götterpoesie und Theokrasie zu verwirren und zu entstellen.

200) Panofka Terracotten Taf. 7 S. 23.  
Auserlesene Vasen 1, 36.

201) Gerhard

Später, als die Ähnlichkeiten zwischen den eignen und fremden Gottheiten allgemeiner bekannt geworden waren und die Griechen sich darin gefielen den Apollon von den Hyperboreern, die Artemis von den Taurern, den Zeus Triopas und das Palladion von Troja herzuweisen, ist ihrer Athena der Ursprung aus Libyen oder aus Aegypten angedichtet worden. Die Libysche Herkunft, die von den Griechen in Kyrene, dessen Dorische Stiftung schon im Aegimios besungen war, ausgegangen zu seyn scheint (Götterl. 1, 312), ist schon von Aeschylus angenommen (Eumen. 290): dem Pindar ist Poseidon Libysch (P. 4, 93) und *Λεβυασιγενής* bei Ibykos (fr. 56) ist entweder auf diesen oder auf Athena (indem auch *Τριτογενής* für *Τριτογένεια* vorkommt) zu beziehen. Nun wurde der See an dem Athena in Libyen geboren sey, Tritonis genannt, wie der Nil aus gleichem Grunde Triton. Herodotus steckt so tief im Glauben an die Sage daß er die Libysche Göttin am Tritonsee geradezu Athena, als Tochter des Poseidon nennt (4, 189). Obgleich er an diesem See eine Niederlassung von Griechen annimmt, von welcher die Libyerinnen den Korinthischen Helm und Griechische Waffenrüstung angenommen haben (4, 180), sollen dennoch die Griechen Gewand und Aegis der Pallas von den Libyern entlehnt haben. Ein Uebermaß der Unkritik und des historischen Aberglaubens zeigte sich als man Athena für das rückwärts gehörte Neitha halten und zugleich an Herodots Libysche Pallas glauben konnte<sup>202)</sup>.

Noch mehr Ansehn hat die andre Ansicht erworben daß die Göttin von Isis zur Athena geworden sey. Diese hatte ein Lampenfest wie Athena den Fackellauf, war Mutter der Sonne, wie Apollon Patroos der Sohn der Athena hieß. Die Sphinx über dem Helm des Kolosses von Phidias im Parthenon, mit Greifen auf den Seiten, versteht schon Pausanias richtig als die Griechische Sphinx (1, 24, 5. 9, 26, 2.) Sie

202) Böttigers Amalthæa 3, 191. 262.

schickte sich nicht bloß äußerlich zum Helmschmuck, sondern deutete auch von oben herab wohl in das Auge fallend, kräftig auf die Unergründlichkeit der göttlichen Weisheit. Daß Herodot (2, 62), Strabon, Diodor die Griechische Göttin mit der in Saïs verehrten für dieselbe halten, erhält nicht Gewicht dadurch daß sie in Aegypten gereist waren, wie Mitford meinte, sondern wird schon dadurch allein verdächtig. Den Platon aber hätte man wenigstens mit diesen nicht verbinden sollen, da er sagt das Aegyptische Neith sey auf Hellenisch Athena wie sie sagen (ὡς ὁ ἐκεῖνων λόγος) und zugleich das schönste Beispiel von dem Bemühen der Aegyptischen Priester den Griechen ihre Einbildungen aufzuschwätzen hinzufügt <sup>203</sup>).

#### 16. Hera (1, 362—385.)

Als aus dem Naturfeste der neubefruchteten Erde eine persönliche Hochzeitsfeier des höchsten Götterpaars geworden war, erhielt die Ehe ein göttliches Vorbild und es mußte ihr nothwendig die Beziehung auf dieß Vorbild den Charakter einer göttlichen Anordnung im bürgerlichen Leben geben. Zeus und Hera zeigten, wie Dionysius von Halikarnas in der Rhetorik sagt, indem sie zuerst sich vereinigten, die Ehe den Menschen <sup>1</sup>). Die Ehe wurde *τέλος* genannt: *τέλος* Vollenbung, Zeitigung giebt bei Hesiodus Zeus den Trauben, er und Demeter machen die heilige Nahrung *ἐκτέλεια*. Die Ehe ist auch eine Vollenbung, Reife des Lebens; die Odyssee sagt *τέλος θαλεροῖο*

203) Tim. p. 21 e. Proklos zu dieser Stelle p. 30 führt die verschiedenen Vorstellungen oder Vermuthungen des Theopompas, Kallisthenes und Phanodemos an. Charax nannte die Athener Kolonisten von Saïs. Aus einem von ihnen schloßte vermuthlich der Scholiast des Aristides p. 18 Dindorf καὶ ἐπὶ προκοδείλου ἔπος παρ' Ἀθηναίους ἱστορεῖται Ἀθηναί.

1) Cap. 2, 2, emendirt von G. Hermann Incredibilium l. 1 p. 13 καὶ ὅτι εὐρόντες καὶ δεικνύοντες τοὺς γάμους τοῖς ἀνδράσιν Zeus τε καὶ Ἥρα πρῶτοι ζευγνύοντες τε καὶ συνδυάζοντες· οὕτω τοι μὲν καὶ ἐπατήρ καλεῖται, ἡ δὲ ζῶγια.

γάμοιο, Aeschylus γαμήλιον τέλος. Daher die Verheiratheten τέλειοι, heirathen τελειωθῆναι <sup>2)</sup>, und die Opfer und Beschenkungen vor der Hochzeit προτέλεια <sup>3)</sup> genannt wurden. Daß τέλος auch Amt und Würde und Weihe bedeutet, gab dem Wort noch mehr Fülle des Ausdrucks; doch läßt sich nicht sagen daß es von der Ehe in das geistliche Gebiet übergetragen, noch weniger daß die Ehe als eine τελετή, Sacrament, gefaßt worden sey <sup>4)</sup>. Daher der hehre Name der Hera Τηλεία, den wir zuerst bei Pindar und Aeschylus finden, so wie in der Legende zu Stymphalos <sup>5)</sup>, auch in Athen (unter der außer im Epischen herrschenden Dorischen Form Ἥρα), indem der Chor der Thesmophoriazusen Hera Teleia singt, welche die Schlüssel der Ehe bewahre (972.) Unter diesem Namen kommen Tempel von ihr vor in Plataea und Megalopolis nach Pausanias und in Theoplia <sup>6)</sup>. Etwas niedriger klingen Γαμηλία <sup>7)</sup>, γαμοστόλος, und Ζυγία, auch Ζευγίς (Juno Jugalis), wie ich „sich jochbändig machen“ von Bauern in meiner Kindheit für sich verheirathen sagen hörte <sup>8)</sup>. Ζυγίη wird sie von Apulejus genannt wo er sagt daß der ganze Orient sie, der ganze Occident Juno Lucina verehere (Metam. 6.) Zeus heißt natürlich eben so Τέλειος, Γαμήλιος, Ζύγιος <sup>9)</sup>, Teleios namentlich in Tegea, wo er einen Altar und vierecktes Bild hatte <sup>10)</sup>.

Auf die Zeusehe, den ιερός γάμος bezieht sich das Fest der Herden, und danach fast ausschließlich ihr ganzer Gottesdienst. An ihre frühere physische Bedeutung erinnert so wenig als bei keinem andern der großen Götter im Gottesdienst, was

2) Poll. 3, 3, 38,

3) Plat. Legg. 6 p. 77 e. Tim. Lex.

Plat. Hesych. s. v. Nachher auch uneigentlich. Ueber dieß τέλος nach den Akademikern Stob. Ecl. 2, 7, 54 ss.

4) Böttigers Kunstmythol.

2, 252.

5) Paus. 8, 22, 2.

6) Arnob. 6, 11, Cinxia.

7) Plut. fragm. 9, 5.

8) Sich verändern, das bei Adelnung

sich, stimmt überein mit συνδύζειν Note 1.

9) Hesych.

10) Paus. 8, 48, 4.



aus ihrer Majestät an der Seite des Zeus sich leicht erklärt. Selbst Eileithyia hört sie auf zu seyn. Doch stellten die Pläster nach Pausanias (9, 2, 5) in ihrem großen Tempel der neuern Teleia, die kolossal und prächtig war, eine Hera von Kallimachos auf, in sitzender Gestalt, unter dem Namen Nym-  
pheuomene, mit Bezug auf den ältesten physischen Mythos und das Böotische Fest der Däbala, welches Pausanias beschreibt und Plutarch in großen Bruchstücken einer eignen Schrift darüber. Sonst waren die Heräen ohne symbolische Beziehungen ein Hochzeitsfest. In Samos wurden sie nach Varro nuptiarum ritu gefeiert; so in Knossos nach Diodor, mit dem gewohnten Glauben der Einfalt, daß die wirklichen Hochzeitsgebräuche, die man nachahmte, von denen einer wirklichen heiligen Hochzeit ausgegangen seyen (5, 72.) Viele dieser Gebräuche wie sie in Argos statt fanden, sind noch bekannt <sup>11)</sup>. Alle Jungfrauen zogen, wie Euripides sagt, zur Hera während die Argeier das dreitägige Opfer anstellten (Electr. 171). Nach einem Epigramm des Archilochos weihten ihr die Ionischen Bräute das Haar, das sie in Delos den Hyperboreischen Jungfrauen darbrachten. Den Heräen oder Hekatombaen in Argos <sup>12)</sup> verschaffte die größte Berühmtheit der sogenannte Schild in Argos, ein Schildstechen, das auch auf einer Vase gemalt vorkommt <sup>13)</sup>, und womit contrastirt was wir aus dem alten Aios wissen, daß die Samier am Fest mit lockig gekämmten Haaren und in schneeweißem bis zur Erde reichendem Chiton feierlich aufzogen <sup>14)</sup>. Auch die Bilder der Göttin bezogen sich in früheren Zeiten vorzugsweise auf die Ehe mit Zeus. Eine sehr rohe Terracotta aus Samos zwar stellt nur

11) Anhang zu Schwends Andeutungen S. 272—278. 12) Schol. Pind. Ol. 8, 114. Hesych. 13) Meine K. Denkm. Taf. 35, 2 S. 512—19. K. Fr. Hermann gottesdienstliche Alterth. §. 52, 2.

14) Athen. 12 p. 525 e. Doch zogen nach Polyan 1, 36 zu dem Sammtopfer der Here die Samier in voller Waffenrüstung auf, die nur die Weissen bei dem Opfer an den Altären niederlegten.

beide neben einander thronend dar <sup>15)</sup>. Aber als Braut verschleiert ist sie in dem Samischen Koanon noch auf Römischen Kaisermünzen. Phidias am Vorderfries des Parthenon läßt die neben Zeus thronende Hera nicht ohne Beziehung auf den bräutlichen Peplos älterer Bilder den ihrigen in so großer Pracht hinter dem Haupt emporziehen. Polyklet gab ihr in dem Goldelfenbeinkoloss des Heräon an der Stelle des Ol. 89, 1 abgebrannten, 40 Stadien von der Stadt entfernt, dessen majestätischer Grundbau am Fuß eines Hügelzugs, von Argos und Mykenä ungefähr gleich weit entfernt, erst in unsrer Zeit wieder entdeckt worden ist, als der Königin des Himmels einen Kranz (*στεφανος*) mit den Horen, ihren Erzieherinnen im Denschen Hymnus, und den Chariten, verband aber mit dem Kuffel auf dem Stab in der einen Hand zur Erinnerung an den Pelasgischen Frühlingsbräutigam <sup>16)</sup>, in der andern die Granate als ein andres Symbol der Ehe, zur Verstärkung dieser Bedeutung. Diese Frucht, die wir hier zuerst mit der Hera verbunden sehn, die aber auch Zeus Kassios in Pelusium auf der ausgestreckten Hand hielt, also seiner Braut reichte <sup>17)</sup>, die, wie öfters die bekannte zweite Person, hinzuzudenken war, scheint von der Persephone, der sie das eheliche Weisesein bedeutet, entlehnt zu seyn. Die mystische Legende, die darüber Pausanias erfuhrt und verschweigt (2, 17, 4), braucht nicht so alt als Polyklet gedacht zu werden, konnte aber in der Bedeutung der Granate nichts ändern. Als Symbol der Fruchtbarkeit bedeutet diese auch in der Kyprischen Sage, daß dort Aphrodite die Granate gepflanzt habe, Zeugung, Liebe <sup>18)</sup>. Der Grund dieses Symbols liegt in der Menge der in diesem Apfel eingeschlossenen Körner, wonach er auch dem Darius bei Herodot die Menge bedeutet (4, 142); und so wurde er auch

15) Gerhard Ant. Bildw. Taf. 1, Prodr. S. 5 f. 16) Als diesen nimmt in später Zeit von neuem den mythischen Zeus der Redner Dion Or. 36 p. 98 s. 17) Achill. Tat. 3. 6. 18) Eriphos der Komiker b. Athen. 3 p. 84.

dem Hermes gegeben wohl nur in Bezug auf die Fülle der Worte und Gedanken <sup>19)</sup>. Wenn bei der Polykletischen Hera nicht auf die Erzeugnisse des Frühjahrs zu sehen ist, wie bei der Granate der Persephone und dem Wohnkops der Demeter, so sind das Eplische und Fruchtbarkeit correlate Begriffe <sup>20)</sup>.

19) Nicht in Bezug auf das Versteckte, was Clemens Strom. 6 p. 288 aus den Gefäßen worin die vielen Körner versteckt sind ableitet.

20) Mit Unrecht wird auf den Kolos in Argos auch — und dies noch von H. Brunn in den Griech. Künstlern 1, 213, bezogen was Tertullian de cor. milit. c. 6 sagt, wo er viele der mythologischen Tändeleien über die Entstehung oder Einführung der Kränze durch verschiedene Götter zusammenstellt, wohl nach Kallimachos *περὶ στεφάνων* (Plin. 21 Ind.: Junoni vitem Callimachus induxit. Ita et Aegis signum ejus palmiti redimitum, subjecto pedibus ejus corio leonino insultantem ostentans novercam de exuviis utriusque privigni.) In die Zeit des Kallimachos paßt die Erfindung daß Hera zum Denkmal ihres Siegs über Dionysos den Kranz aus Weinlaub erfunden habe. Noch schwächlicher freilich erscheint der mythische Witz eines Künstlers der sie zugleich über Herakles durch eine über ihren Fußschemel ausgebreitete Löwenhaut triumphiren läßt, während andre ihr nun den Herakles an die Brust legen. Von den guten Zeiten eines einfacheren besseren Geschmacks ist eine so kleinliche, aber eben darum in ihren Verschlingungen unerschöpfliche Mythologie als die spätere in einem noch größeren Abstände des Charakters als der Zeit. Wenn Tertullian mit Grund von einem Tempel oder Erempelchen in Argos spricht, so ist dies auch darum von dem alten großen zu unterscheiden, weil mit dem Kranz von Horen und Chariten ein andrer von Weinlaub schon äußerlich, aber auch wegen der hohen allgemeinen Bedeutung der Gemalin des Zeus, die jene ausdrücken, durchaus unvereinbar ist. Was aber Böttiger in den Andeut. zu 24 Worles. S. 124 sagt, daß Weinlaubranken den Thron kränzten, das sagt Tertullian nicht. Noch weniger sagt er „daß man an den Heräen das Bild der Göttin mit einem Weinrebenzweige kränzte, während seinen Füßen ein Löwenfell untergebreitet wurde.“ Nur hierauf aber stützt sich eine neue sehr ausführliche Erklärung der Granate als Symbol des Triumphs der Hera über die Bastardtochter Persephone, so daß die Polykletische Hera gar nicht mehr Teleia wäre, sondern die Göttin geträufelter Ehefrauen, indem sie sich dreifach über sehr hohe Götter andre Städte, nicht eben

Die Hierogamie findet sich auch in Vasengemälden als Hochzeitszug dargestellt<sup>21)</sup>, wie Aristophanes in den Vögeln das Paar auf dem Wagen und Eros, der die Fägel hält, erwähnt (1725—39.) Epicharmos machte den Hieros Gamos zu einer Komödie, so wie auch Mäkos in die Attische Komiker.

großartig, erheben würde. Da der Kuckuk, das Symbol der Zeushochzeit, und die Granate nothwendig übereinstimmen zu müssen scheinen, so soll nunmehr auf die unnatürlichste Weise der Vogel nicht mehr als Zeichen der Regenzeit, sondern als Bild des Zeus selbst überhaupt, die Bedeutung haben daß er Demeter aus Eirbe zur Hera verlassen habe. Dazu müßte doch auch die Granate des Kaffischen Zeus „als Ehekönigs, Teleios“ eben so auf einen Sieg bezogen werden wie in der Hand der Hera: also etwa auf einen Sieg über Hera selbst?

An der Granate fallen übrigens nicht bloß die vielen Stacheln auf, sondern auch die tiefe Röhre im Inneren und die Stacheln außen. Pappus bedeutete sie nach Artemidor dreierlei 1, 75, Wunden, wegen der Blutfarbe, Qualen, wegen der Stacheln und das Unterliegen oder die Knechtschaft (wegen der Sage von Eleusis.) Nach der ersten finden wir sie in Sagen und Monumenten gebraucht. Auf dem Grabe des Erechtes und Polygnotos war durch Kraft der Erinnyen ein Granatbaum erwachsen, aus dessen Zweigen Blut floß wenn man daran zog. Philostr. Im. 2, 29. Auch auf dem des Menekles, der sich selbst getödtet hatte, war ein Granatbaum dessen reife Frucht, wenn man sie ausbrach, dem Blut ähnlich war. Papp. 9, 25, 1. In Athen hielt eine ungeflügelte Nike mit dem Helm in der einen Hand, also nach beendigtem Krieg, in der andern eine Granate, zum Zeichen des Blutes das vergossen worden war. Harpocr. und Phol. Νίκη ἄσπυς. Doch für die Granate der Nike haben wir S. 296 eine noch wahrscheinlichere Erklärung gefunden. 21) Schon Gauvel, der Französische Consul in Athen, glaubte Zeus und Hera auf dem Hochzeitswagen zu erkennen. H. Rochette führt eine Vase aus Vulci in München an, die ich aber in D. Jahns Beschreibung der dortigen Sammlung nicht finde, mit dem hochzeitlichen Paar auf dem Wagen, Hera als Fackelträgerin voran, Hermes, Dionysos, Peint. de Pomp. p. 11 not. 1, p. 36 not. 2 (Rv. lasciv.) Zu vergleichen ist eine in de Wittes Descr. d'une coll. de Vases peints — provenant des fouilles de l'Etrurie (des Gräbern von Canino) 1837 p. 74 n. 126.

Die Würde der Gemalin des Zeus, der einzigen Vermählten in dem alten Homerischen Olymp, verräth sich schon durch den Ausdruck der Ilias, es blühe der Hera Gemal, oder wenn von Tyrtäus u. A. Kronion das Prädicat erhält *καλλοσθενέανον πόρις Ἡῆς, ἐχιδανος πόρις Ἡῆς*. Daß der Hauptgottesdienst glänzender Städte auf diese vorbildliche Ehe die ganze Bedeutung der Hera, abgelöst von allen andern Beziehungen; concentrirte, erklärt noch mehr die Salbung, womit z. B. Aeschylus den Apollon in den Eumeniden von dem Ehebund (*νωτῶματα*) der Hera Teleia und des Zeus sprechen läßt (212), oder in einem Bruchstück der Epigonen die erste Spende die der Ehe des jugendblühenden Zeus, die andre der Heroen, die dritte des Zeus Soter nennt, und in einem Fragment sagt: Hera Teleia, des Zeus Bettgenossin (*ἐσθλα δάμας*), wie Pindar singt: des Zeus freudenreiches Bett nahm Hera auf (P. 2, 27.) Keinen andern Eindruck als diese mythisch rechtgläubigen Worte, konnte das im Heratempel zu Argos aufgestellte, gewiß sehr kunstschöne Bett (*κλίνη*) auf den frommen Beschauer machen als an eines Symbols der Heiligkeit der Ehe <sup>22</sup>).

Bald indessen fieng die Plastik an, indem sie vom Symbolischen sich mehr und mehr abwandte, die Olympische Königin nur an sich in selbständigem Ausdruck darzustellen, wobei sie indeß an der Stephane vegetabilischen Schmuck mit Anspielung auf uralte Zeit anzubringen nicht verschmähte. Dieser prangt an der Juno Ludovisi und den meisten andern erhaltenen Köpfen <sup>23</sup>); nicht an dem erst in neuerer Zeit berühmt gewordenen Farnesischen zu Neapel, der sich zu dem kolossalen Ludovisken einigermaßen verhält wie der Apollo Giustiniani zu dem Belvederischen. Es ist möglich daß zuerst Praxiteles, der Athe-

22) Paus. 2, 17, 3. Was Herodot 1, 181 f. erzählt, ist ganz anderer Art und es möchte falsche Gelehrsamkeit seyn auch hier etwa an Nachahmung Asiatischen Brauchs zu denken.

23) Auch auf Münzen sehen wir ihn, Eckh. N. anecd. tab. 9, 2.

ner, da er in Mantinea die Athena und die Hebe neben die Hera stellte, während er für Plataea eine kolossale Teleia schuf<sup>24)</sup>, sie nur als Königin zuerst hingestellt hat. Im Heiligtum des Trophonios wurde neben einem Zeus Basileus einer Hera Basilis geopfert, welche Pausanias Genioche nennt<sup>25)</sup>, und in Athen kommt bei Platon eine Hera Basileia vor<sup>26)</sup>. Auch in Samos, wo zuerst in Griechenland Pfauen im Tempelhain der Hera vorkommen und der Pfau sogar auf die Münze gesetzt wurde<sup>27)</sup>, ehrte man Hera als Himmelskönigin; denn man verglich die ausgespreizten Federn dieses Vogels dem Sternenhimmel, wie Euripides bezeugt<sup>28)</sup>. Daher läßt Moschos ihn aus dem Blute des Argos entspringen. Traut man dem Joh. Epdus, so wurden in mehreren Tempeln Pfauen gehalten<sup>29)</sup>. So kennen wir eine Phönitische Astroarche<sup>30)</sup>. In dem Heräon bei Argos und Mykenä gab man, in Ermangelung von Pfauen, der Hera einen Kranz aus ohne Zweifel gelben Blumen, die man Asterion nannte, so wie den Bach an dem sie wuchsen<sup>30a)</sup>.

Das Heiligtum der Hera sicherte einer Versammlung von Frauen den höchsten Anstand. In ihrem Temenos wurden in Mitylene an den Heräen die Kallistaia oder Schönheitsgerichte gefeiert<sup>31)</sup>; im Heräon hielt Pythagoras den Frauen Vorträge, wie den jungen Männern im Pythion, und die durch ihn belehrten Frauen weihten der Hera ihr Geschmeide<sup>32)</sup>.

24) Paus. 8, 9, 1. 9, 9, 2.  
9, 39, 4. Ihr Fest hieß Basilika.

25) C. J. Gr. n. 1603. Paus.  
26) Charm. p. 153; aus *pa-*  
*alms*, hergestellt von Urlichs im Rhein. Mus. 12, 307, mit Verweisung  
auf Bisleiers Advers. p. 125 ss.

27) Athen. 14 p. 655. a. b.  
Varro de re r. 3, 6. Spanh. ad Callim. in Dian. 164. 204. Der  
Indische Pfau wurde zu Salomos Zeit von Ophir eingeführt, Bassen Ind.  
Alterth. 1, 538; die von den Assyrern abstammenden Seldiden verehrten  
nach Bejard einen Melk Läu, das Wort *zawc* wäre demnach Assyrisch.

28) Helen. 1108. 29) De mens. Januar. c. 7. 30)  
Herodian. 5, 6. 30a) Pausan. 2, 17, 2. 31) Schol.  
Il. 9, 129. 32) Jambl. V. P. 21. 56 p. 214.

Die Schmach der Unzucht wird daher gesteigert durch das Tömenos der Hera, wie von Archilochos in der Nachrede gegen die Töchter des Lylambes<sup>33)</sup> und in einem Dithyramb des Ion der von Oteofles an Antigone und Ismene begangene Frevel<sup>34)</sup>. Natürlich daß die Patronin des Ehestandes und der Treue als solche auch von den Dichtern angewandt und früherer Zeit in verschiedene Sagen gezogen wurde. Bei Apollonius schwört Jason der Medea bei der Bygie (4, 96), bei Plautus Alkmene daß sie keinen Ehebruch begangen habe bei dem Reich des Höchsten und der Materfamilias Juno<sup>35)</sup>. So wurden die zwei Töchter des Proitos rasend, daß sie in dem Lande herumstreiften, weil sie den Tempel der Hera verspottet oder ihr Koanon verachtet d. i. das eheliche Leben verschmäht hatten<sup>36)</sup>. In den Kyprien erregte Hera Sturm dem Entführer der Helena; des Laos wegen schickte sie die Sphinx<sup>37)</sup>, dem Apollon gebeut sie durch Iris die Marpessa ihrem Geliebten frei zu geben. In der Sage von Lampsakos hatte sie den Leib der von Abonis schwangeren Aphrodite berührt, so daß diese den Priapos so häßlich gebär.

Mit dem Cultus der Hera hängt eng zusammen was von der Geltung der Ehe unter den Hellenen Rühmliches zu sagen ist<sup>38)</sup>, man könnte fast sagen, ausschließend: denn die Theomorphoten giengen mehr die rechtliche und bürgerliche Seite als die menschliche und heilige Bedeutung der Ehe an. Streng

33) Dioscor. ep. 23.

34) Argum. Soph. Oed. R.

35) Amphitr. 2, 2, 201.

36) Pherecyd. ap. Schol. Od.

15, 225. Acusil. ap. Apollod. 2, 2, 2. Sie überließen sich dem Dionysischen Taumel so sehr, daß Dionysos ihnen *εἰς αὐτὰ μαχλοσύνης στυγερῆς τέρεν ὤλεσεν ἄνθος*, Suid. v. *μαχλ.* womit die drei aus den Ehen citirten Werfe von der entstehenden Krankheit zusammenhängen. 37)

Pisander b. Schol. Phoeniss. 1748. (1760.) Apollod. 3, 5, 8. Aeschyl. Trilogie S. 354.

38) C. v. Basaulx Zur Geschichte und Philos. der Ehe bei den Griechen, in den Abhandl. der Münchner Akad. 1852, auch in der Sammlung seiner Abhandlungen.

und edel erscheint dieß Verhältniß schon bei Homer, obgleich es in der Natur der Sache liegt, daß ihm nicht wie dem zwischen Eltern und Kindern die Erinnen zur Seite stehn. Monogamie ist unter den Iranischen Völkern das Normale; aber das Leben mit Nebenweibern und das Fortschicken und Wechseln der Ehefrau scheint nach den Heldensagen Griechenlands nicht so sehr eingerissen gewesen zu seyn als im Norden<sup>39)</sup>. Gerade in dem worin das Staatsgesetz der Sittē nur eine hilfällige Stütze gewähren kann, ist die Religion durch ein allerhöchstes Vorbild, das sie bei andern Völkern nicht eben so aufgestellt hat, wohlthätig zu Hülfe gekommen. Als ihre Wirkung ist es wohl auch zu betrachten daß in den besten Hellenischen Staaten die Ehelosigkeit zum Vorwurf gereichte, wie Libanius sagt (T. 4 p. 1059.)

Da die Braut gewöhnlich nicht im voraus um ihre Neigung gefragt wurde, so war es ein Glück wenn Hera begleitet von Peitho waltete, die auch der Aphrodite dient. In Sparta, wo auch ein Tempel der Hera Argeia, opferte nach Pausanias die Mutter der Braut der Aphrodita Hera, einem alten Ioanon im Tempel der Hera Hypercheiria (3, 13, 6), in Hermione die Braut selbst vor der Hochzeit der Aphrodite (2, 34, 11), wie in Naupaktos in einer Höhle (versteht) die Wittwen thaten (10, 38, 6.) Dieselbe Bedeutung wie Aphrodita Hera hat eine Hera mit den Sirenen auf der Hand zu Koronea in einem alten Bild von Pythodoros von Theben, woran die Legende in Zeiten worin nichts Altes von solchen albernen Combinationen verschont blieb, den Mythos vom Wettstreit der Sirenen mit den Mufen hängte<sup>40)</sup>. Die Verbindung

39) Thorlac. Antiqu. bor. spec. 4 p. 45. Frigg hat nach der Asalehre die Beinamen Elia Kindar og Jordan, Elia Gamladar og Serdar, Mitgattin der Kindar, der Lardar u. s. w. und darf also nicht eifersüchtig seyn. Das Dänische Wort ägte, ägtefab läßt die anächten Frauen als sehr gewöhnlich denken.

40) Pausan. 9, 34, 2. Auch eine Aphrodite Ζευγενή kommt vor.



beider Göttinnen forberte auch Solon im Gesetz indem er die Liebe und ihre Freuden (*φιλότης* und *χαρὶς*) als Zweck der Ehe neben den der Kinderzeugung stellte, und Aeschylus empfiehlt in den Schutzstehenden auf das Nachdrücklichste das Aphrodite der Hera die Hand reichen soll, um die Ehe zu heiligen und sie unter das göttliche Gesetz zu stellen, während die Aegypter ihre Töchter nach Verwandtschaftsrecht verheiratheten. In Athen verfuhr die Willkür der Eltern gewiß oft nicht weniger hartherzig <sup>41)</sup>. Bei Hesychius lesen wir dagegen, vermuthlich nicht nach einem Historiker, daß Hera Thelxinia in Athen gerbet wurde. Am Fußgestell des Olympischen Throns war Charis neben Zeus und Hera <sup>42)</sup>, sie hier in anderer Bedeutung als die drei Chariten neben den Horen am Kranze der Hera von Polykleitos (Götterl. 1, 373.)

Der Hauptsitz der Hera ist seit Homer Argos lange Zeit geblieben, das sich auch für ihre Geburtsstätte ausgab. Aristoteles sagt daß sie dort am Höchsten von den Hellenen gefeiert werde <sup>42a)</sup>. Euripides versteht unter der Hera in Argos die eheliche <sup>43)</sup>. Doch Cicero nennt den Tempel der Samischen Juno, welchem Klisthenes die Brautgaben seiner Töchter anvertraute, den heiligsten von allen <sup>44)</sup>, diesen und den in Melite die heiligsten und ältesten <sup>45)</sup>. Auch Virgil läßt die Karthagische Juno nur der Samischen nachstehn (Aen. 1, 15 a.) Freilich in diesen Zeiten hatte der Peloponnes seinen Glanz eingebüßt. Die Ilias konnte nach dem Gange der Sage nur die Göttin der Achäer in Argos feiern, die aber sie dort vorgefunden haben, da Hera sonst auch in Sparta die Hauptgöttin geworden seyn würde, wo sie nicht mehr bedeutet als in Athen, wo von Pausanias nur ein verfallener Heratempel auf dem Wege von Phaleron nach der Stadt (1, 1, 4), das Fest

41) Rhein. Mus. 1845 S. 504—508.

42) Paus. 5, 11, 2.

42a) Schol. Theoc. 5, 64.

43) Iph. T. 212.

44) Leg.

2, 16.

45) Verr. 2, 5, 72.

unter dem Namen Hieros Gamos erwähnt wird<sup>46)</sup>. Von Argos ist ihr Cult auf bedeutende Punkte verpflanzt worden, wie nach Aegina, nebst dem Schildkumpf<sup>47)</sup>, ohne Zweifel auch auf das Vorgebirg Saktinion bei Kroton<sup>48)</sup>. So häufig waren ihre Tempel nicht wie die der Athena, Demeter, Artemis. Einer der merkwürdigsten ist der angeblich von Triphyllischen Stilluntern acht Jahre vor der Herrschaft des Drylos in Elis erbaute in Olympia, von welchem Pausanias viel Merkwürdiges erzählt (6, 16. 17.)<sup>49)</sup>

Da die Gottheit der Hera sich so sehr auf die Heiligung der Ehe beschränkt hatte, so finden wir sie auch selten mit andern Göttern verbunden, im Cultus sowohl als, mit Ausnahme des Götterraths, mythisch. Nächst der bereits erwähnten Aphrodite ist zu nennen der Zwillingssaltar mit einer der ältesten Inschriften in Krissa, an dem der Hera und der Athana Klusia (wohl als Göttin des Erwerbs für das Haus durch die gute Witterung) Kühe geopfert wurden<sup>50)</sup>. Ähnlichen

46) Phot. Etym. M. s. v.

47) Schol. Pind. P. 3, 112.

48) Die Frauen, die auch in Elis den Achilleus ehren nach Paus. 8, 23, 2, betrauertem ihn auf dem Saktinion in einem der Hera von Theben mit Gewächsen geschmückten Garten, Lycophr. 857 ss. 49) S. Göttel. 1, 384. f. Hera in Theben kommt bei Aeschylus vor in den Ecken 136. In Pharygä in Lokris war sie von dem gleichnamigen Ort im Argierland her. Strab. 9 p. 426. In Sikyon, von Adrasios, Paus. 2, 11, 2 *Μεγαροπος*, Schol. Pind. N. 9, 30. Das Heräon von Epidauros bei Thytydides 5, 75; auf einem Berg in der Nähe Aithra des Zeus und der Hera, auf denen um Regen geopfert wurde, Paus. 2, 26, 9. Unter den Arkadischen Städten ist noch Heräa zu nennen, wo Pausanias von dem Heratempel Müttern sah 8, 23, 2. In ihrem Tempel zu Megion war ihr Kgalma nur der Priesterin sichtbar, Paus. 7, 25, 7. In Kos durfte wann die Frauen ihr opferten kein Sklave des Hieron betreten, Athen. 6 p. 262 o. In Kamiro's auf Rhodos hatte sie den Namen Telchinisch, der auf alte Zeit deutet, mit mehreren Göttern gemein, Diod. 5, 55. Eigenthümlich waren die Heräen *αἰσχροί*. 50) Meine Kl. Schr. 3, 281—283. Wischers Reisen in Griechenland S. 618. Die Inschrift ist wiedergefunden worden, Jahrb. f. Philol. 1859 S. 1010.

Man scheint die Verbindung zu haben der Hera im Boden einer Trinkschale aus Eulci, die eine der schönsten ist, nach einem merkwürdigen alten Gottesbild, und der Auffindung des Triptolemos rings umher<sup>51)</sup>. Aber in diesen beiden Fällen ist wohl an die ältere Hera, Antheia u. d. gl. gedacht, wie noch spät auf einer Lampe vorkommt Juno mit einem mit Früchten und Blumen geschmückten Füllhorn, nebst einem Blumen- und Fruchttranz auf dem Schoos, wobei schon Bartoli an die Ehe im Frühlingsregen erinnert und daß Arnobius die Juno eine Pomona nenne<sup>52)</sup>. Nahe lag es der späten, immer nach Neuem trachtenden Kunst ihren Sohn Ires der Hera an die Brust zu geben<sup>53)</sup>, oder den künftigen Gott Herakles<sup>54)</sup>, oder auch den Hermes.

So klar und einfach der frühzeitig festgestellte religiöse Begriff der Hera erscheint, so liegt in ihrer epischen Charakteristik und mythischen Verwendung mehr Auffallendes oder Anstößiges für uns als bei irgend einer andern Gottheit. Doch giebt die Ilias, die kein andres Verhältniß zweier Götter unter einander so geoffenlich ausmalt als das des Zeus und der Hera, ein durch Wahrheit und Uebereinstimmung nach dem Leben überraschendes Charakterbild der Hera. Die durch das ganze Gedicht ausgestrauten Jägere und die Bedingungen von denen sie ausgehn, müssen nur wohl zusammengefaßt werden, um die Homerische Hera nicht, wie in vielen neueren Büchern geschieht, eine zänfische und eifersüchtige Hausfrau (Stuhr), ein störrisches, feindseliges Weib zu nennen (D. Müller Proleg. S. 358), „eine Hausfrau von eifersüchtiger und leichtgereizter Stimmung“, ihr einen „stolgen und herben Charakter“ beizulegen.

51) D. Zahn Basensammlung des Königs Ludwig X. 336 S. 104. Die Inschrift *HPA* bezeugt auch *Witali Storia d. ant. popoli d' Italia* 1832/3, 195.

52) Lucern: sep. P. 2 tab. 10.

53) Winkelmann. *Mom. ined.* 14. Picchem. 2, 4, eine Münze der Julia Mamma.

54) An einer Vase, *Bullett. Napol.* 1: p. 6.

gen. Solger meinte daß „Zanksucht ordentlich zu ihrem Charakter gehöre und aus dem eigentlichen Begriff der Göttin (nach dem Feste der Dädalen, worin sie der Demeter Erinyß gleich) hervorgehe“; ein Anderer, sie sey „von Haus aus anmaßlich und rebellisch, feindselig dem Zeus gegenüber“, ein Anderer daß sie „Zwiespalt, Haß, Haber unaufhörlich liebe und immer erkenne was darauf hünziele.“ Hera ist Ehefrau zugleich und die Olympische Königin ( *βασίλισς* ), wie sie in der epischen Phoronis genannt wurde. Als Tochter des Kronos Schwester des Zeus und seine Gemalin ist sie an Majestät über den andern Göttinnen,  *πλεῖστα θεῶν, νόρμα* , goldthronend, wie man denn bei etwas Großem und Staunenswerthem ausrief bei der Hera <sup>55</sup>). Der Olymp erbebt wenn sie im Zorn auf dem Thron sich regt (8, 199), wie unter den Füßen des sich niederlassenden Zeus (8, 443), den Helios schiebt sie in den Okeanos zurück (18, 239), vor den Glücklingen breitet sie, um sie aufzuhalten, dichtes Gewölk aus (21, 6), der Schlaf heißt sie zum Schwur mit der einen Hand die Erde, mit der andern das Meer anfassen (14, 277.) Solche Phantasieen verhalten sich zu der Person im häuslichen und kriegerischen Drama wie ein Nimbus zu der Figur, deren Haupt er umgiebt. Zu dieser Person aber ist bei Homer und in den früheren Liebern als Vorbild der Wirklichkeit zu denken das alte Königshaus, worin vermuthlich das fürstliche Vorrecht der Liebesabentheuer oder der Rebweiber in den Gemalinnen häufig eine kalte Hoheit und Zurückhaltung zur Behauptung der Würde natürlich bewirkten, ganz andre Ehen als die wir ausnahmsweise als Ideale im Hause des Priamos, des Alkinoos, besonders des Hektor, des Odysseus gewahr werden. Jene aber mußten im Olymp um so mehr nachgeahmt werden, da durch den Zusammenfluß vieler Mythen von Zeus und Göttinnen sowohl als sterblichen Ahnfrauen Hera zur gänzlichen Unbedeutendheit her-

55) J. B. bei einem großen Gut, Xenoph. Mem. 4, 4, 8.

absinken würde wenn sie nicht innerhalb gewisser Grenzen durch Selbständigkeit und Widerwilligkeit ihr Recht behauptete. Im Hymnus auf Aphrodite macht diese den Zeus vergessen der Here, weit der ersten der Göttinnen an Schönheit, und führt ihn zu sterblichen Weibern (39.) Den Darbanos liebt Zeus in der Ilias vor allen Söhnen die von ihm und sterblichen Weibern geboren waren (20, 304.) Ares wird von Zeus beschuldigt daß ihm nur Streit und Kampf lieb sey, wie seiner Mutter, deren Sinn nicht auszuhalten und unnachgiebig sey, so daß er mit Mühe sie mit Worten bezwinge (5, 890—93.) Das andre realistische Hauptmotiv das in diese Dichtung bestimmend eingreift, ist daß von Here als der Göttin von Argos die Zerstörung von Ilios ausgeht und daß sie als Partheinehmerin gegen die Troer dem Zeus so viel sie vermag widerstehn muß. Durch Beides, das Eherecht oder die Sitte der Fürstenhäuser und durch die relative Abhängigkeit des Troerkriegs in seinem ganzen Verlaufe von der Göttergesellschaft, unter zuletzt entscheidender Obmacht des Zeus, und nach der Idee der Gerechtigkeit und Ordnung ist der Charakter der Hera im Epos bestimmt und die Absicht und Kunst des Dichters ist nicht nach idealen Begriffen, sondern nach dem Maße zu beurtheilen womit in dem wild bewegten Drama, unter freigegebener, Leben und Handlung bedingender Anstrengung der göttlichen Mächte, die Würde der Ehefrau und die Hoheit und das Selbstgefühl der Königin mit Zeus, dem Gemal und dem König der Götter, in der Schwebe erhalten werde, und im Ganzen und Wesentlichen das Streitige in der Idee und Harmonie des ehelichen Herrscherpaares und des Drama sich schließlich genugsam auflöse.

Ganz wie aus dem Leben von Fürst und Fürstin ist gleich die Scene wo Zeus die Thetis heist sich nicht vor Here sehn zu lassen, die ihn ohnehin immer vor den Göttern schelte daß er den Troern beistehe, und es doch, da Here einen Besuch gewahrt und richtig gedeutet hatte, zum Zwist zwischen ihm

und ihr kommt, zu der Erklärung des Zeus, daß nicht alle seine Gedanken auch sie, die Gemalin, obwohl die wo es zuträglich früher als einer der Götter oder Menschen erfahren dürfe; und da sie Thetis nennt, unwillig wird, daß sie immer meine und errathe; sie heftig zurechtweist, so daß sie erschrickt und ihr Sohn Hephästos ihr zuredet an sich zu halten, damit er sie nicht geschlagen sehe (1, 517—589.) Als Paris aus dem Zweikampf gerettet war, schlägt Zeus am Mahle, von wo die Götter auf Ilion herabschauen, um Hera zu necken, vor daß nun die Stadt der Troer gerettet bleibe und Helena mit Menelaos heimziehen könne. Athene, die liebe Tochter, und Here erzürnen sich, Here stellt ihm vor daß sie ihre Städte, wenn er sie zerstören wolle, ihm nicht mißgönnen würde, da er ja ohnehin viel mächtiger sey; er aber dürfe auch ihre gegen Troja zur Aufbringung eines Heers verwendete Mühe nicht vereiteln, die auch von Kronos gezeugt und seine, des Allgebietenden, Gattin sey; daß sie dieß einander nachgeben wollen, sie ihm und er ihr, und er folgt ihr und sendet nach ihrem Vorschlag die Athene ab, um Verlehung des Waffenstillstandes zu bewirken (4, 1—69.) In der entbrannten Schlacht fragt Here bei Vater Zeus erst an, ob er zürnen werde wenn sie den gegen die Achäer wüthenden Ares mit einem jämmerlichen Schlag aus der Schlacht versage, und er gewährt und heißt sie die Athene gegen Ares aufzuregen (5, 748—766.) Als sie mit Athene gegen das Verbot an alle Götter sich in den Kampf einzumischen, um ihn nicht zu verlängern (8, 5 ff.), ausgefahren ist den Achäern beizustehn und Zeus sie durch Iris zurückeruft, ist er nicht so sehr aufgebracht gegen Here, die immer gewohnt sey was er vorhabe zu stören, als gegen Athene, und da die beiden zurückgekehrt, nah bei einander sitzen und nicht müden, Unheil (auch so) sinnend den Troern, Athene, die sich gegen Here heftig genug über ihren Vater beklagt hatte (360—362), auf die höhnische Strafrede nichts, Here aber unterwürfig ein Wort der Entschuldigung vorgebracht hat, er-

fährt sie von dem Unwilligen noch ein Scheltwort (8, 399—403.) Nachdem auf dem Ida der von Here berückte Zeus erwacht ist und die Bedrängniß der Troer und Poseidon wider sie im Werk, Hector von Achilleus niedergeworfen sieht, wird mit gleich unübertrefflichem Humor als die Schäferstunde beschrieben (15, 13—148), wie Zeus der Here die von ihr geübte List zornentbrannt vorwirft, sie erinnert an eine (mit der Schäferstunde mächtig contrastirende) frühere furchtbare Züchtigung und sie erstarrt und schwört daß Poseidon nicht durch sie aufgefordert, sondern von selbst den Achäern beigestanden habe. Dieser Eid ist ein falscher nur der Sache, nicht der Form nach; denn der Schlaf hatte ohne daß von einem Auftrag ihrerseits die Rede war, dem Poseidon die rasche Botschaft gebracht daß Zeus in ihren Armen schlafe (14, 354 f.), also einer der spitzfindigen Meinethe durch reservatio mentalis die im Volk oft als erlaubt gelten. Zeus, der dieß durchschaut, lächelt dazu da sie gute Worte giebt und im Schrecken den Poseidon selbst zu ermahnen sich erbietet dahin zu gehn wo Zeus wolle; er nimmt sie daher mit grausamer Feinheit beim Wort, indem er sie selbst die Iris aus dem Olymp herholen läßt, um den Poseidon nach Hause zu schicken und den Apollon zur Herstellung des Hector zu holen; er theilt ihr sogar wie in Gnaden, aber eigentlich mit demüthigendem Bezug auf den ersten Zwist wegen der Thetis das Bevorstehende mit bis zur Erfüllung seines Versprechens an diese. Als sie in größter Eile zur Götterversammlung gekommen ist und Themis, die ihr den Becher reicht, bemerkt daß sie verstört aussehe, gewiß durch den Kroniden geängstigt, sagt sie, du kennst ja seinen übermüthigen unfreundlichen Sinn, aber laß das Mahl beginnen, damit alle Götter die übele Botschaft vernehmen. So setzt sie sich zum Mahl und hält lächelnd mit den Lippen, aber die Stirne nicht aufgeklärt um die Drauen, ihre unnuhtige Rede, daß dem Zeus mit Wort oder That entgegenzuwirken vergeblich und zu dulden sey was er jedem der Götter

Höses schide, wie denn jetzt des Ares Sohn Askalaphos gefallen sey. Dem Versuch, unter dem Schein zu gänzlicher Unterwürfigkeit zu rathe, diesen aufzuregen zur Rache im feindlichen Heer, tritt Athene, als Ares schon aufzubrechen eilt, entgegen und Here richtet ihre Aufträge an Apollon und Iris aus. Die erwähnte frühere Züchtigung ist aus der Herakles-sage geschöpft; denn sie erfolgte durch den Schmerz des Zeus über eine gegen seinen lieben Sohn von dessen Feinden geübte Anzettlung, den sie nach seiner Einnahme von Troja mit Hülfe des Boreas auf dem Meer umhergetrieben und nach Kos gebracht hatte, von wo ihn Zeus nach Argos zurücksührte. Daß in den älteren Fürstenthümern Schläge der Frau nicht unerhört waren, zeigt das angeführte Wort des Hephästos (*Ἡρανομήνην*) und die Drohung des Zeus mit Schlägen wo er den Göttern verbietet den Kämpfenden beizustehn (8, 12) <sup>56</sup>). Die Betheflung aber an welche Zeus jetzt Here erinnert, ist eine so roh ungeheure Phantasie daß sie uns für das Herakleslied woraus sie geschöpft ist, ein von dem Homerischen sehr entferntes Alterthum vermuthen läßt. Er bieng sie nemlich mit einem Ambos an jedem Fuß <sup>57</sup>) und mit unzerbrechlichem goldnen Band um die Arme im Ketzer auf; die Götter im weiten Olympos standen trauernd umher und konnten sie nicht lösen; ergriff er einen, so hätte er ihn auf die Erde geschleudert: aber auch so ließ ihn nicht der nagende Schmerz um den göttlichen Herakles <sup>58</sup>). Ganz andrer und eigenthümlicher Art

56) Kost alterthümlicher Rauheit auch außer dem Krießsgebrauch fehlt ja auch sonst nicht: z. B. schlägt Here in der Götterschlacht der Artemis den Bogen, den sie ihr entrißsen, um die Ohren 21, 491.

57) Diese Ambose gaben Reliquien ab von der Art wie Jakobs Himmelsleiter im Traum und viele andre christliche, Eustath. p. 1033, 14.

58) 15, 16 – 25. Dahinter Naturallegorie, mit alten und neuen Erklärern zu suchen, scheint mir entschieden gegen den Geist der alten Kleandron zu seyn, und auf das einzelne Wort: *ὁ μὲν ὁδὸν εἰς ἄνθρωπον καὶ οὐκ ἐπὶ πλεονέχειν ἰμείνω*, kommt es dabei nicht einmal an.



ist die für die Einflechtung des Sarpedon in die Ilias erfundene Scene, wo Zeus der Here seinen Schmerz über den von Patroklos seinem Sohn Sarpedon bevorstehenden Tod und seine Unentschiedenheit, ob er ihn lebend aus der Schlacht reißen und nach Lykien retten oder sterben lassen solle, mittheilt und sie ihm das Erste widerräth und das Andre dadurch empfiehlt daß sie die Heimführung der Leiche durch Tod und Schlaf und Bestattung in der Familie angiebt und er ihren Rath befolgt (16, 433 — 461.) Während des Kampfs um die Leiche des Patroklos läßt sie durch die Iris (mit episch unvergleichlicher Erfindung um der Vervollständigung der neuen Waffen Raum zu geben) heimlich vor Zeus und den andern Göttern den Achilleus aufrufen (18, 166 — 170); Zeus hält es ihr nur mit Spott, daß wohl die Achäer von ihr selbst entsprossen seyen, gelind vor, und sie stellt ihm eben so sanft vor, da selbst ein Mensch dem andern beistehe, sollte nicht sie, die erste der Götinnen durch Geburt und weil sie seine Bettgenossin genannt werde, den Troern, denen sie zürne, Uebles bereiten (356—67.)

Sehr wohl zeigte schon W. von Humboldt<sup>59)</sup>, wie die bildende Kunst in Hera nur die höchste weibliche Anmuth und Würde nach dem Muster der züchtigen Gattin, der Freundin der Ordnung und Häuslichkeit, nicht zugleich auch die eifrige Beschützerin ihrer Rechte darstellte.

#### Die Mythen von der Rache der Hera an den von Zeus

59) Ueber die männliche und weibliche Form, Werke 1, 220—223. „Zwar muß es dem Leser der Dichter schwer werden, die Züge in derjenigen Gottheit zu finden, die mit Rache athmender Eifersucht ihre Feinde verfolgt und an den Trümmern des rauchenden Ikon sich weidet. Aber man muß den allgemeinen Charakter der Götter von den Fabeln unterscheiden, womit die spielende Phantasie seines sinnlichen Volks denselben verunstaltet hat. Denn so wenig Jupiters Rüsternheit dem Vater der Götter wesentlich ist, so wenig ist es Junos Eifersucht und die Rachgier der Königin des Himmels. Doch selbst in den Fabeln der Dichter verläugnet die Göttin weder den Charakter der Erhabenheit noch der Milde und nur auf Augenblicke kann ihn die Macht der Affekte verdunkeln.“

geliebten Göttinnen und Weibern gehn im Allgemeinen diese Personen an, nicht Hera selbst zunächst, deren Eifersucht, abgesondert von allen andern Charakterzügen und Bedingungen, in ihnen als Motiv dient und zuletzt in der vor kommenden Mythologie einen Schein von Grimmigkeit und Bösartigkeit bewirkt, die sie von den andern Göttern unterscheidet. Daß sie den Typhon allein aus sich, wie Zeus die Athene, gebiert (Götterl. 1, 377), geht nicht den persönlichen, sondern den physischen Mythos an. Ihre Verfolgung des Herakles, der große Hebel zu seiner Erhebung und die reichste Quelle der Fabeln, hängt mit ihrer List bei seiner bevorstehenden Geburt von Alkmene (Götterl. 1, 709 ff.) zusammen, und diese Rache an dem Sohn, der in der Ilias noch durch ihren Zorn dem Tode nicht entgeht (18, 119), hat vermuthlich auf die Mythenbildung in derselben Richtung einen unübersehbaren Einfluß geübt<sup>60</sup>). Hera macht ihn wahnsinnig, daß er seine Kinder von Megara, der Tochter Kreons, tödet<sup>61</sup>), und die Odyssee nennt ihn in Bezug auf sie μένος αὐτῆς ἀνιστής. Wo in der Ilias Zeus auf dem Ida der Here ein größeres Verlangen erklärt als er gehabt habe zum Weib Iriens (Dia), zu Danae, Europe, Semele, Alkmene, Demeter und Leto (14, 315—328), lagen schwerlich schon Mythen von der Feindschaft der Hera gegen die zwei Göttinnen vor. Im homerischen Hymnus auf Delos hält Hera, als Leto gebären soll, aus Eifersucht (ἰγλόωντι) die Eileithyia im Olymp zurück, die aber von Dione, Rhea und Themis herbeigebracht wird (98 ff.). In einer alber-

60) Schon Preller hat in Paulys Encycl. 4, 615 (1846) bemerkt, daß die epische Charakteristik der Hera sich besonders in dem Zusammenhang der Heraklessage fixirt haben müsse. Daß Hera schon früher in den Sagen, welche Apollons Geburt und Kämpfe betrafen, denselben Charakter gehabt habe, den sie durch die Mythen und Gesänge von Herakles erhalten (D. Müller Proleg. S. 358), ist mir ganz unwahrscheinlich, da ich von solchen Kämpfen keine Spur sehe. 61) Nicol. Damasc. p. 441 Vales. Diod. 4, 11, Schol. Odys. 11, 269.

nen etymologischen Legende verwandelt sich Leto aus Furcht vor ihr in eine Wölfin <sup>62)</sup>, und spätere Dichter malen die Verfolgung verschiedentlich aus <sup>63)</sup>. Die Semele verleitet Hera sich den Zeus versprechen zu lassen daß er zu ihr kommen wolle wie zu Hera als er freite <sup>64)</sup>. Den Athamas und die Ino, denen Zeus durch Hermes den Neugeborenen schickt, macht sie rasend, so daß Zeus ihn durch Hermes, in ein Böckchen verwandelt, dem Jörn der Hera entzieht und zu den Mysäischen Nymphen bringt <sup>65)</sup>. Den Dionysos aber macht sie rasend daß er die Bergnymphen, seine Ammen, verläßt und umherschweift <sup>66)</sup>. Auch wird er von ihr besiegt nach Kallimachos (Not. 20) oder durch Eurygos, den sie rasend machte, getödtet, oder als Zagreus durch ihre Anstiftung zerrissen <sup>67)</sup>. Bei dieser Entgegenstellung der Hera und des Dionysos hat die spätere Poesie wohl auch die Bacchischen Ausschweifungen der Weiber im Auge, welchen Hera widerstrebt indem sie die Raserei als Strafe verhängt. In der älteren Mythologie hat für ihre Eifersucht nach Alkmene und Herakles die größte Bedeutung Io, die Tochter des Inachos, während an Danae und Perseus, auch in Argos, Sagen dieses Charakters sich nicht anhängen. So auch nicht an Leba und Antiope, mit denen Zeus in Sparta und Theben Dioskuren zeugte <sup>68)</sup>. Aber wohl verwandelt Hera die Arkadische Kallisto in eine Bärin nach Hesiodischer Poesie <sup>69)</sup>. Elara, die Mutter des Titos,

62) Aristot. H. A. 6, 35. Antig. Car. 61. 63) Callim. in Del. 61 ss. Apollod. 1, 4, 1. Strab. 14 p. 640. Lucian. D. M. 19.

64) Apollod. 3, 4, 3. Ovid. Metam. 3, 256—315. Lucian. D. D. 9. 65) Apollod. 3, 4, 3. 1, 9, 2. Ovid. Met. 4, 416.

66) Eurip. Cycl. 3. Apollod. 3, 5, 1. Euphorion im Dionysos fr. 10 und 14 ed. Meireke, welchem Reinh. Köhler über die Dionysfata des Nonnos 1853 S. 19 mit Recht beistimmt. 67) Olympiod. ap.

Wyttenb. ad Plat. Phaed. p. 134. Nonn. 6, 171 ss. *ἄστρος γαίης βαρυννίς*. 68) Odyss. 11, 297. 260. 69) Apollod. 3, 8, 2.

Eratoth. Catast. 1. Callim. ap. Schol. Jl. 18, 487. Pausan. 1, 25, 1. 8, 3, 3. Ovid. Metam. 3, 403. Hyg. 177.

birgt nach Pherekydes Zeus aus Furcht vor ihrem Zorn unter der Erde <sup>70)</sup>.

Eine gar verschiedne Gestalt nahm, wie es nach dunkeln und unzusammenhängenden Spuren scheint, Hera in verschollenen Sagen der Aeoler an, besonders in der von Jason und den Argonauten, die ihr lieb waren <sup>71)</sup>.

#### 17. Apollon. Leto. (1, 511—550.)

Delos und Delphi, wie sie früh die Hauptorte einer neuen Apollinischen Religion geworden waren, welche die frühern besondern Kulte mehr oder weniger verdunkelten oder sich anähnelichten, sind es immerhin geblieben, besonders Delphi. Wie in Delos die Heiligkeit und große Bestimmung der kleinen Insel gefühlt wurde, drückt sich in dem Homerischen Hymnus dadurch aus daß Leto in den Wehen alle die Inseln und rühmlichen Küstenstädte und Vorberge übergeht die sich fürchten sie aufzunehmen, und das kleine heerden- und traubenlose Eiland ihr huldigt. Aehnlich ist die Arabische Sage daß Gott den Bergen im Osten verkündete, er werde auf einem von ihnen einem Propheten die Tafeln des Gesetzes geben: alle richteten ehrerbietig ihren Gipfel empor, nur Zion senkte sich demüthig; darauf mußten die andern ihre Gewächse abtreten und wurden wieder kräuterlos; nur daß diese Dichtung durch das Vegetationsverhältniß dieser Berge veranlaßt ist. Leto gebiert im Hymnus den Apollon in Delos an den Berg Kynthos gelehnt, und es wallte zu beiden Seiten die dunkle Woge mit scharfwehenden Winden zum Festland hin (26), die Artemis in dem unmittelbar nahen Inselchen Ortygia (16. Gött. 1, 599.) Nach Theognis gebiert sie die Palme umfangend mit schlanken Armen, am radförmigen See, und ganz Delos erfüllte sich mit Ambrosischem Geruch, die Erde lachte und es freute das Meer sich (5—10.) Im Hymnus hat ein Rhapsode

70) Schol. Pind. P. 4, 160. Apollon. Rh. 1, 761.

71) Odysa. 12, 69—72.

den Kynthos und die Palme zu vereinigen gesucht und in gezwungnem Ausdruck den Berg gesetzt ganz nahe der Palme (indem das Gebären im Anhalt an sie ihm mißfiel) am Fluß des Inopos (17.) Der See besteht aus Seewasser vom übelsten Geschmack in der Sonne und die kreisrunde Form ist vermuthlich zum Theil künstlich. Der See, der Tempel, der Inopos, der Kynthos, von dem er herabfließt, sind gar nahe zusammen. Pindar aber, in einem Prosodion auf Delos für die Keer, dichtet daß Delos vorher nicht fest auf dem Meeresboden stand, sondern von Stürmen umhergetrieben ward bis vier Säulen sich erhoben, es zu stützen; Kallimachos endlich setzt an die Stelle gelehrte Fabeleien (in Del. 30).

An dem Delischen Dienst der Letoiden war Lykien ursprünglich so sehr theilhaftig daß wir uns nicht wundern wenn wir in den Hauptorten Lykiens, in Xanthos und dem nicht weit davon entfernten Patara, mit Delos und Delphi, in freilich nicht näher zu bestimmenden Zeiten, vielfache Gemeinschaft und Zusammenhang finden. Die Gründer dieser Lykischen Städte waren, im Widerspruch zwar mit andern Sagen, aus Griechenland herübergekommen <sup>1)</sup>. Am Fluß Xanthos, nicht weit von seinem Ausfluß in das Meer hatte Leto einen Tempel <sup>2)</sup>, so wie einen Pain in Patara <sup>3)</sup>: den dortigen Apollotempel erwähnt Pausanias (9, 41, 1.) Etymologische Kunst findet Lykien mit einem Antheil der Ehre ab: Leto geht mit den in Asteria gebornen Kindern nach Lykien um sie im Xanthos zu baden; Wölfe begleiten sie dahin und sie giebt dem Lande der Termilen den Namen Lykia <sup>4)</sup>. Bedeutsam genug hinsichtlich dieses Zusammenhangs ist die Theilung des Drakels zwischen Delos und Patara in die Sommer- und die Wintermonate nach Herodot (1, 182) und Virgil (Aen. 4, 143.) Außerdem tritt der fromme Eifer die Geburtsstätte der Göttin seyn zu

1) Herod. Kreta 2, 359—363.

2) Strab. p. 666.

3) Ap-

pian. B. Mithrid. 27.

4) Anton. Lib. 35. Qu. Sm. 11, 23.

wollen an vielen Orten hervor. So in Ephesos mit großem Nachdruck durch Dertlichkeiten, Statuen <sup>5)</sup>, in Korissos bei Ephesos <sup>6)</sup>, auf dem Vorgebirg Zoster in Attika, wo sie, wie in Korissos, nicht geboren, aber den Gürtel abgelegt hatte <sup>7)</sup>, Teghira in Böotien <sup>8)</sup>, Tegea, wo die zur Geburt eilende Leto durchkreift <sup>9)</sup>, Amphigeneia am Alpheios in Messenien, wo sie ein Hieron hatte <sup>10)</sup>, in Buchetion in Epirus <sup>11)</sup>, nach Navius auch in Delphi.

Der Leto Kinder nennt die Theogonie die reizendsten vor allen Uranionen (919), den Apollon Theognis den schönsten der Unsterblichen (931): er wird der schöne Gott, von Theokrit der heilige, reine, hochvollkommne genannt (25, 22), Leto selbst von Dnatas *καλλιστος*, schöner Kinder Mutter. Natürlich: Apollon ist der ewig junge. Jünglinge weihen ihm wie sonst auch dem Fluß, den Nymphen das erste Haar <sup>12)</sup>, ihm dessen Haar lang herabfloß. Jugendliche Schlantheit drückt der Name *Ὀυρεός* (ähnlich wie Daphnis) aus, aufgeschossen, wie ein *ῥιζος*, turio; Pindar sagt die Sprossen der Leto (*ῥαῖα*), beide in erster Jugend, Sprossen ähnlich, wie ein Epigrammendichter sagt. Das ungeschorne, goldne Haar der homerischen Weimörter bleibt unvergeßlich, mit welchem das schöner Jünglinge gern verglichen wird. Es konnte nicht fehlen daß insbesondere bei Hochzeiten von dem Bräutigam gesagt wurde, er könne mit Apollon wetteifern. Hieraus sind Fabeln entsprungen die zugleich den Freier, auch wenn er besiegt wird, ehren und den Apollon als Sieger verherrlichen sollen, so naiv uns diese Frömmigkeit erscheinen mag. Diese Dichtungen ver-

5) Strab. 14 p. 639 s. Tac. Ann. 3, 61. 6) Steph. Byz.

7) Hyperid. Steph. B. s. v. Menand. de encom. p. 42. Paus. 1, 31, 1. Bekk. Anecd. 1, 261. 8) Plut. Pelop. p. 286. Steph. Byz. s. v.

Pindar läßt von da den neugebornen Gott nach Pytho kommen fr. inc. 14 Boeckh. um Böotien diesen Vorzug zu geben, oder etwa weil Delphi auf Delos überhaupt oft eifersüchtig war. 9) Pausan. 8, 53, 1.

10) Strab. 8 p. 349 Steph. B. 11) Philoch. Etym. M. s. v.

12) C. J. Gr. n. 2391 Cavedoni Append. p. 33.

schiedenen Bodens haben einen volksthümlichen Charakter und verrathen zugleich das Anstaunen hochablicher und ritterlich glänzender Geschlechter. Idas holt sich die von Apollon ihm geraubte Marpessa zurück, so groß ist die Liebe der Marpessa oder die Schönheit des Idas daß sie ihm treu bleibt. Anders ist die Wendung in den sonsther nicht bekannten Mythen welchen die äusserst verdorbenen Verse 29—35, zwischen den jetzt unter dem Namen auf den Pythischen Apollon zusammengestellten beiden Hymnen, die entweder zu dem Hymnus an den Delphinios gehören oder ein Bruchstück für sich sind. Wie soll ich dich preisen, sagt der Dichter, der durchaus wohl preislich ist, allseitig zum Besingen Stoff giebt; soll ich dich unter den Freiern und in der Liebe singen oder als Stifter des ersten Drakels? Zwei Freier sind genannt, Idchys, der gottgleiche Elatoniade und Phorbas des Triopas oder Triops Sohn; beide kamen vornehm zu Wagen, Apollon zu Fuß und dennoch fiel, was wir sonsther wissen, Koronis dem Apollon zu, ohne Zweifel aber auch die um welche Phorbas sein Nebenbuhler war, deren Name unbekannt ist <sup>13</sup>). In der Liebe siegte Apollon

13) Gestellt und gelesen sind hierbei die Verse so:

Ἡέ σ' ἐνὶ μνηστῆρσιν αἰῶδα καὶ φιλόητο,  
ὅπως μνωόμενος ἔκως [Φλεγυ]αντίδα κούρην  
Ἴσχυ' ἄμ' ἀντιθέω Ἐλατονίδῃ εὐίππῳ,  
ἥ ἄμα Φόρβαντ Τριόπειω γένει . . . . .  
πέζος, ὃ δ' ἔπποιων· οὐ μὲν Τριόπειω γ' ἐνέλεπον  
υἱός . . . . .  
ἥ ἄμα Λευκίππῳ . . . . .

Im vierten dieser Verse ist statt des Namens der Braut, der nicht fehlen konnte, gesetzt worden ἥ ἄμ' Ἐρεχθεῖ, was auch darum unduldbar ist weil ein Wettstreit zwischen Apollon und Erechtheus nach Allem was von diesem bekannt ist, sich nicht denken läßt. Im letzten Vers ist es hart auf μνωόμενος zurückzugehen: aber es kann leicht noch mehr ausgefallen seyn als sichtbar ausgefallen ist. Im zweiten Vers ist ἔκως mit εὐίππῳ im dritten in demselben Gegensatz welchen der fünfte bestimmter ausdrückt: darauf kommt es an und darum ist μνηστῆρσιν nicht anzutasten. Schreibe

auch über Leukippos und dessen Gattin; denn nach den Agypten war Apollon der Vater der Leukippiden Hilaira und Phöbe.

Aber nicht bloß als den schönsten Gott feiern die Dichter den Apollon, sondern als den herrlichsten überhaupt. Im Hymnus auf Hermes gesteht dieser ihm zu daß er der erste unter den Unsterblichen sitze (468.) Der auf den Delischen Apollon beginnt damit daß die Götter beben wenn er in das Haus des Zeus kommt, von ihren Sigen auffahren alle der Reihe nach, wenn er den glänzenden Bogen spannt; nur Leto allein bleibt bei Zeus (wie sonst Athena, Hera, Dione), die ihm die Senne abspannt und den Köcher verschließt und von den kräftigen Schultern den Bogen nimmt und an der Säule seines Vaters aufhängt, ihn aber zu seinem Sessel führt: dann giebt ihm der Vater Nektar in goldenem Becher, begrüßend den lieben Sohn, nachher die anderen Götter wo sie sitzen, und es freut sich die hehre Leto daß sie den bogentragenden und gewaltigen Sohn geboren hat, eine Wonne den Menschen. Nachdem dann die Erkiesung des Eilands und die Geburt beschrieben ist, heißt es, den Apollon stillte nicht seine Mutter, sondern Themis (die Drafelgöttin vor ihm) kredenzte ihm Nektar und Ambrosia und es freute sich Leto daß sie den bogenführenden und gewaltigen Sohn geboren; aber nachdem Phöbos Ambrosia gekostet, hielten die goldnen Wickelbände nicht mehr und er sprach zu den Göttinnen: sey mir die Kitharis lieb und der gekrümmte Bogen und wahr sagen will ich den Menschen des Zeus unfehlbaren Rathschluß. So sprang er auf die Erde und die Göttinnen alle staunten und in Gold blühte ganz Delos wie ein Berg in Blumen des Waldes.

---

win hat in seiner Abhandlung über die Homerischen Hymnen in den Göttingischen Studien 1847 S. 25—41 des besondern Abdrucks großen Fleiß auf diese Stelle gewandt, sie aber nach meiner Meinung nicht glücklich behandelt, sondern zu unzähligen Einwendungen Anlaß gegeben; obwohl im Einzelnen die ganze Stelle nicht mit Sicherheit herzustellen ist,



Kein Wunder daß Apollon vorzugsweise o Herr angerebet wurde, ὦ νᾶξ (wie auch Athena ὦ νᾶσσα), von Alkaios an, oder ὦ ἄνα überall, daß die Lieder auf ihn anfiengen ἀμφὶ ἄνακτ' ἐκατηβόλον, so daß durch deren häufiges Erklängen der Name Amphianakten von den Dichtern derselben aufkam. In Sparta hieß Apollon ὁ σιός, in Delphi ὁ θεός, wie in Klaros Dionysos, in Athen Athena ἡ θεά. Bewaffnet verfolgt er mit Feuer und Bligen den Mörder bei Sophokles<sup>14)</sup>, was mehr poetisch kühn als mit Bezug auf Helios gesagt seyn möchte, von welchem Empedokles den Blitz ableitet<sup>15)</sup>.

Delos kann mit Sicherheit, so viel es in Dingen auch nur des höheren Alterthums Sicherheit für uns giebt, als Ursitz der Religion der Letoiden, der wichtigsten unter den Hellenischen nach denen des Zeus mit Athena, der Demeter angenommen werden. Verschiedene Spuren eines Zusammenhangs weisen nach Lykien hin und Leto selbst scheint nach der Lykischen Morgendämmerung, im Lykegenes gedacht zu seyn (Götterl. 1, 476); doch ist von dem was das Wesentlichste ist, daß sie Zwillinge geboren, was mit dem Lykegenes vielmehr streitet, und die vollständige Umwandlung dieser beiden Götter in das Menschenartige, in Lykien nichts zu erblicken was als ursprünglich Lykisch gelten könnte. Der kleine Homerische Hymnus zunächst nach dem Delischen sagt, der Herrscher von Delos habe Lykien, Mäonien und Milet. In Lesbos bezeugt einen gemeinschaftlichen Tempel der Zwillinge mit der Mutter Arktinos in der Aethiopis, in Klaros der kleine Hymnus auf Artemis (9), Archilochos dichtete einen Lesbischen Páan, und wer könnte zweifeln daß dahin und auf Inseln des Ägäermeers und in Ionische Städte der Cult von Delos aus verpflanzt war? Da versammelten sich zur Zeit des Homerischen Hymnus die Jonier und feierten mit Faustkampf, Tanz und Gesang, auch

14) Oed. R. 469.

15) Ueber die Theotrafie in diesen Punkten s. Bullett. d. I. archaeol. 1852 p. 184 ss. (von Wieseler).

durch mimische Künstlerinnen, Delische Jungfrauen im Dienste des Gottes, die indem sie von Männern und Frauen der Vorzeit sangen, aller Menschen Stimmen und Sprachweisen so nachzuahmen verstanden daß Jeder selbst zu sprechen schien<sup>16)</sup>. Thukydides spricht von dieser Zusammenkunft und dem Fest der Jonier und der umwohnenden Inselbewohner, indem er der Athenischen Reinigung der Insel *Del.* 88, 3, welcher eine durch Pisistratos vorausgegangen war, gedenkt, als von einer Sache alter Zeit (3, 104.) Nach Strabon waren es anfäng-

---

16) Hier zeigt sich, neben den Pöffen der Herbkluftigkeit und gewissen hyporchematischen, dithyrambischen und verwandten Versuchen, eine der frühesten Anregungen zur Entwicklung jener natürlichen Anlage, jenes specifischen Talents das man vorzugsweise das mimische nennen könnte. Das Mittel seiner Darstellung und Wirkung ist der menschliche Leib selbst, Gestalt, Stimme, Mienen, Geberden, Bewegungen, wie Augen und Hände das Instrument des zunächst verwandten plastischen Genies, das Ohr und die Kehle des musikalischen sind. Auch diese Gabe hat bei den Griechen vermocht von dem ganzen Inhalte der Poesie epischer und lyrischer Art sich einen großen Theil anzueignen und diesem Stoff auch ihren Stempel wie die andern den ihrigen, aufzudrücken. Ihren Gipfel hat diese Kunst erst spät (ungefähr gleichzeitig mit der Malerei) in der tragischen Schauspielskunst erspiegelt. Im Begriff zu fassen und historisch zu verfolgen ist dieser mimische Theil der Griechischen Poesie nicht leicht, nicht bloß weil wir sie unmittelbar so wenig studiren können als die Musik und die höchste Malerkunst, sondern auch weil im Drama das dichterische Genie zum Theil so überlegen in seinen Werken zu seyn scheint daß der Schauspieler in der Person zugleich des Dichters leicht so untergeordnet gewesen seyn möchte als die Kitharis des epischen Adöen. Zwischenererscheinungen aber heben nicht die Einheit eines Principis auf oder den einen das Manigfaltigste umfassenden Grundzug, der in einer auf das Ganze des menschlichen Wesens gegründeten Aesthetik eine Gattung bedingt. Wenigstens aber ist der so gut wie allgemein herrschende Schematismus, wonach die Tragödie (von der Komödie getrennt) ein Compositum aus Epos und Drama, ohne eignen Keim noch Kern, wäre, wie ich glaube, sowohl theoretisch als historisch unhaltbar. Der Ausdruck *κρημνισμένης* muß, halb scherzhaft, in ungenüßlichem Sinne genommen seyn, Geclapper für Geplapper, nur edler,

lich zwölf, nachmals mehrere der Kylladen, die Opfer und Jungfrauenchöre zu dem Fest sandten <sup>17)</sup>. Seit wann das Fest vierjährig war, ist nicht bekannt. Auch die Messenier schickten Opfer und Chöre dahin mit einem Prosobion von Eumelos in den ersten Olympiaden <sup>18)</sup>, die Peloponnesier sonst nicht, bei denen der Pythios desto mehr Eingang fand; aber nach Theognis sandten die Megarer Hekatomben zum Fest und sangen um Apollons Altar Päne, und zwar im Beginne des Frühlings (769), wann die Nachtigall schlägt in den Bergen, wie Dionysios hinzusetzt (528.) Pindar dichtete ein Prosobion nach Delos für die Meer, Pronomos eins für Chalkis <sup>19)</sup>, auch von Bacchylides werden Prosodien angeführt, die Chier schickten einst nach Herodot einen Chor von hundert Jünglingen (6, 27.) Ein Heiligthum des Delischen Gottes wurde Delion genannt, wie z. B. eines in Marathon von Philochoros erwähnt wird, wo die Delische Theorie der Athener vor dem Abzug opferte, eines nahe bei Naros war <sup>20)</sup>; das Fest desselben hieß Delia. In Delos war ausser dem Tempel des Apollon auch ein besondrer der Leto, mit einem hölzernen ungestalteten Bild <sup>21)</sup>, so wie auch ein Artemision <sup>22)</sup>. Ein Letoon auch

---

17) Vgl. Dionysios 517—526. Das lange Namensverzeichnis welches der Homerische Hymnos zwischen B. 29 *ἔρδεν ἀπορνύμενοι πᾶσαν θρητοῖαν ἀνδάσσεας*, und B. 45 *τόσσον ἐν' αἰθρῶν ἐκπύλον ἔκρεο ἄητι*, auführt ist schon wegen des Widerspruchs in diesen Worten bedenklich und keineswegs auf die Amphiktionie zu beziehen. Phantastisch ist was Kallimachos in Del. 278—81 sagt von Sehnten und Erstlingen die aus allen Weltgegenden jährlich nach Delos geschickt wurden, und auch Virg. Aen. 4, 146 nur als portisch, nicht als antiquarisch zu nehmen. Wie mit der Panegyris der Handel sich verband, erwähnt Strabon 10 p. 486, in dem auch Sklaven ein Hauptartikel waren. Von dem Umfang dieses Marktes sind die großen, jetzt vom Meer bespülten Fundamente Denkmal. 18) Paus. 4, 4, 1. 5, 19 extr. 19) Paus. 9, 12, 4.

20) Parthen. 19. 21) Athen. 14 p. 614 b. Erwähnt wird dieß Letoon auch in Aristoteles Eth. Eudem. 1, 1 und von Strabon 10 p. 485. 22) Clem. Protr. 3 p. 45.

in Argos, mit ihrer Statue von Praxiteles<sup>23)</sup>, ein Hieron in Korinth, worin der Göttin von einem der Sieger bei Salamis feindliche Waffen geweiht waren<sup>24)</sup>. Ein solches kommt auch vor in der Messenischen Stadt Amphigeneia mit der Sage daß Leto dort geboren habe<sup>25)</sup>. Ein Letoischer Hain auch am Meerbusen Glaukos, wo auf der Höhe ein Artemision<sup>26)</sup>. Kamarina in Kreta hieß auch Lato und in den Eidesformeln der Latier und der Hierapytnier steht voran Lato dem Apollon und der Artemis<sup>27)</sup>. Ein Fest Latocia in Tripolis am Mäander in Karien ist durch Münzen bekannt. Der Beiname *Οὐλῆ* welchen nach Nilanders Metamorphosen<sup>28)</sup> Leto zu Phästos in Kreta führte, feiert wahrscheinlich ihre Fruchtbarkeit, da sie Zwillinge geboren hatte, wovon sie bei Theokrit *χοιροτόκος* genannt wird (18, 50); denn auch Helios wird *φύλος*, erzeugend, genannt und Zeus<sup>29)</sup>.

Noch mehr als von Delos aus hat der dort, wie es scheint, entsprungene Cult sich von Pytho, seinem nächsten Hauptfig aus verbreitet. Die Verpflanzung des Pythios oder Pythaeus in den Peloponnes, nach Athen (über diese Stadt nahm er

23) Paus. 2, 21, 10.

24) Plutarch. de Herod. mal. 39.

25) Steph. Byz. s. v. Der Name selbst bezieht sich auf die Zwillinge und entweder ist er zugleich der der Göttin und der Stadt (wie vielleicht die Böotische Stadt Delion mit einem Tempel des Apollon nach dem Apollon Delios benannt war), oder hat der sonsther stammende Name der Stadt Anlaß gegeben die Leto zu verehren. So der Name der Makedonischen Stadt Lete von dem nahen Hieron der Leto hergeleitet. Steph. Byz. s. v. Sestini Lett. numism. T. 6 p. 2 *Λεταίων*. 26) Strab. 14 p. 651. 27) C. J. Gr. n. 2554 IV. 2555. 28) Anton. Lib. 17.

29) Dieß wird durch die Legende bestätigt, die zwar, wie gewöhnlich, den einfachen Grundgedanken versteckt. Die Brautleute nemlich vereinigten sich angeblich zuerst am Feste dieser Leto daß sie *Ἐκδυσα* nannten, indem die Braut hier den Peplos auszog. Eine ähnliche mythisch besonders fein versteckte Beziehung hat es vermuthlich gehabt daß in Argos neben der Leto von Praxiteles eine Statue der Chloris als Tochter der Niobe stand.

den Weg nach Pytho nach Aeschylus Eum. 11, aus Gnade gegen sie *χαρίζομενος*, wie der Scholiast mit Recht bemerkt), Megina, Samos, in Theben, Tanagra, Megara, Chalkis ist im ersten Bande bemerkt worden (S. 525 f. 529 f.) Um sie weiter im Einzelnen zu verfolgen, ist sie allzuschwer übersehbar. Auch die häufige Beibehaltung des Namens Pythia für das Fest mit seinem Wettkampf spricht für das hohe Ansehn dieses Dienstes. In Trözen schob die Sage die Einsetzung der Pythien dem Diomedes zu <sup>30)</sup>, in Sikyon dem Abastos, wo aber nach Böcks Vermuthung Klisthenes zur Zeit des Kirrhäischen Kriegs das alte Fest nach dem Delphischen umgestaltet hatte; und ein starker Grund für diese Annahme sind die silbernen Schalen als Preis auch in Sikyon nach Pindar (N. 9, 51. 10, 43); ein Preis der nach bekannten Vasreliefen durch den Delphischen Wettkampf im Päan veranlaßt und auf den im Wagenrennen nur übertragen zu seyn scheint <sup>31)</sup>. So ist vermuthlich der Name Pythia an den meisten Orten an die Stelle eines mehr oder weniger umgeformten Apollinischen Festes getreten, wie in Megara <sup>32)</sup>, in Karthäa auf Keos, in Milet, Magnesia, Laodikea, zu Tripolis in Karien <sup>33)</sup> und in andern Städten Kleinasiens, auch in Thracien und Makedonien.

Nach Delphi wurden dem Apollon, wie auch zu den Delien die Theoren Erstlinge brachten, goldne Ähren (*χρυσά σένη*) gesandt von Metapont <sup>34)</sup>, von den Apolloniaten, von Myrrina, von Pantikapäon, um bildlich ihm darzubringen was ihren Reichthum ausmachte, und sich als seine Fröhner zu bekennen, so wie die übrigen ihnen Naturalabgaben leisteten, oder eher weil man den Apollon als den alten Lytischen Smintheus faßte (Götterl. 1, 482 ff.), worauf Maus und Heuschrecke auf den Münzen von Metapont führen <sup>35)</sup>. Was der Delphische

30) Paus. 2, 32, 2.

Böckhschen Ausg. 3, 451. 453.

31) Ueber Beides s. Dissen in der großen

32) Schol. Pind. N. 5, 81.

33) Mionnet 3, 390. 397.

34) Strab. 6 p. 264.

35) An

einem Sandelabersfuß Apollon, ein Priester und ein Weib welches drei Ähren darbringt. Ann. d. Inst. archeol. 22, 59 tav. B. D.

Priester bei Plutarch rühmt: ungesät und unbestellt wächst und Alles unter dem landbauenden Gott, sagt, dieser sorge für sie, ohne daß sie Land bauten, so gut als ob sie Ländereien besäßen.

In Delphi hat der Lorber eine ähnliche Bedeutung für Apollon oder durch ihn wie der Delbaum in Athen durch Athena erhalten. Daß der Grund dieser symbolischen Heiligung des Lorbers vermuthlich nur in dem äußeren Eindruck lag, ohne alle Nützbarkeit, die bei jenem so groß war, ist schon bemerkt worden (1, 531 f.) Er war nach Pytho aus Thessalien verpflanzt, wie Schneider zum Theophrast aus den Sagen richtig schließt (T. 5 p. 341.) Aus Tempe, wohin eine Delphische Theorie zog<sup>36)</sup>, waren die Lorberzweige woraus man angeblich den ersten Tempel in Delphi geflochten hatte, gebracht worden<sup>37)</sup>; von da wurde Anfangs der Siegeslorber geholt<sup>38)</sup>. Apollon kränzte zuerst sich nach dem Sieg über den Drachen mit Winterreihenlaub, weil Lorber noch nicht in Delphi war<sup>39)</sup>, oder setzt Apollon sich den Tempischen Kranz auf<sup>40)</sup>. Aus dem hohen Ansehen von Tempe wegen seines Lorbers an dem man besonders ersohn kann, wie ernsthaft und fein dieß Volk seine wohlgewählten Symbole in Anwendung brachte, folgt indessen keineswegs daß auch der Dienst des Apollon aus dem Lorberthal nach Delphi gekommen sey. Ein großer Lorberbaum und Lorberstäuden sproßten aus dem Boden im Nöpton dicht neben und vor dem Dreifuß<sup>41)</sup>. Die Dichter schufen eine Liebe des Apollon zur Nymphe Daphne, und Manto, die Tochter des Tiresias, wird auch Daphne genannt. Aus dem Lorber prophezeit Apollon (wie Zeus *ἐκ δρυός*) im Homerischen Hymnus auf den Delphinios (Pythios 215), denn Lorber umschlang den Dreifuß, woher sprichwörtlich war *τοῦ ὅρατος*

36) Callim. ap. Steph. v. *Δελφικός*, Plut. de mus. 5, Ael. V. H.

3, 1.

37) Paus. 10, 5, 5.

38) Argum. Pind. Pyth.

39) Ovid. Met. 1, 450. Val. Cat. Dir. 146.

40) Ael. l. c.

41) Bieseler in den Jahrb. für Philol. 75, 681. 688 f.

γον ἢ ἀπὸ δαίμονος<sup>42)</sup>). Die Folge war daß man dem Lorber selbst mantische Kraft beilegte<sup>43)</sup>, die Pythia daher Lorber laute<sup>44)</sup>, und so Kassandra<sup>45)</sup> und die gemeinen Wahrsager vermuthlich sehr stark, den man eben so natürlich auch bei kathartischen Besprengungen gebrauchte und dann nach der Mystik der Cäremonien für wesentlich hielt. Der Priester des Apollon Ismenios in Theben, dessen Fest Daphnephoria hieß, hatte den Titel Daphnephoros wie nach Plutarch (Themist. 15) ein Daphnephoros auch zu Athen, ein Daphnephorion im Attischen Demos Phyle war. In Apollinischen Processionen konnten Lorberzweige nicht fehlen.

Den engen Zusammenhang zwischen Delos und Delphi beweist auch die beiden gemeinschaftliche Hyperboreersage, in welcher die bedeutendste Bereicherung des Apollinischen Mythos nach Homer besteht. In Delos ist sie offenbar entsprungen; aber beide Heiligthümer standen durch den frühzeitig begründeten Cultus der Zwillingsgötter in naher Gemeinschaft, die sich, besonders auch da wir die Hyperboreer sonst nirgends religiös eingreifen sehen, durch deren Uebertragung nach Delphi, natürlich vermittelt neuer selbständiger Dichtung, bestätigt. Der unbestimmte Name eines Nordvolks über dem Boreas, dessen Sitz die Rhypäen, über Thrakien hinaus, der, als man ihn geographisch näher zu bestimmen suchte, auf so verschiedene Gegenden und Völker bezogen worden ist, hat wahrscheinlich von Delos und Delphi aus, wo er religiös gefeiert wurde, seine unerhörte Verbreitung und dauernde Beliebtheit erhalten. Die Delische Sage von den Hyperboreern ist in hohem Grad charakteristisch für den freien Schwung, für die Einfachheit und für einen starken Hang zum Mystischen und Uberschwänglichen der Griechischen Cultusagen einer gewissen Periode und ihre Analyse und Würdigung gehört zu den allerschwierigsten. Als

42) Callim. in Del. 94.

43) Sophokles und Sympson s.

Schol. Theogon. 30.

44) Pausan. 10, 24, 5.

45) Lycophr. 6.

die Zeit ihrer Entstehung denkt sich Heyne den Anfang, Schaffarik die Mitte des achten Jahrhunderts. Der Name Dlen kommt so wenig wie Orpheus einer bestimmten Zeit zu: es kommt also für das Alter der Dlenischen Hymnen, welche nach Herodot die ältesten der Delier, für Pausanias der Hellenen überhaupt waren, nicht in Betracht daß J. P. Voss den Dlen erst um die 50 Olymp. setzte.

Als der innerste Grund der Delischen Sage erscheint die dahin vorgebrungene Kunde daß auch im Norden Europas die Sonne verehrt werde, Apollons Reich weiter reiche als das kleine Land der Griechen. So scheint die Gemeinschaft des Menschenopfers auf die Verschmelzung der Taurischen mit der Griechischen Artemis und das große Ansehen des Taurischen Idols Einfluß gehabt zu haben. Daß der hohe Norden die Gedanken der Hellenen frühzeitig beschäftigt habe, lehren uns die hellen Rächte die ihm die Odyssee zuschreibt (10, 82), und einiges Andre. Zu berücksichtigen ist dabei auch die alte herrschend gebliebene Vorstellung von der Friedlichkeit und Gutmüthigkeit der nördlichen Völker seit der Ilias her. Diese nennt die Abier die rechtschaffensten der Menschen, Aeschylus die Skythen gesetzlich (*εὐνόμους*), was schon Justin von deren Einfachheit und Unkenntniß der Bedürfnisse herleitet (2, 2), Ammian die Arimaspen (22, 18), wie Prokop die Slawen<sup>46)</sup>. Die Delier nun erzählten daß von den Hyperboreern ein Jungfrauenpaar mit Opfergaben zu ihnen gekommen sey. Herodot, indem er gleich so vielen Andern Hyperboreer als den wirklichen Namen eines bestimmten Volks faßt<sup>47)</sup>, glaubt auf Grund seiner Nachfragen im Skythenland (4, 32)<sup>48)</sup> und zunächst vermuthlich wegen des allzu unhistorischen Charakters dessen

46) Schaffarik Slav. Alterth. 1, 535 f. bei Strabon 1 p. 61 nicht unterscheidet.

47) Was Eratosthenes

48) Auch was die Iffedonen von ihnen sagten, zu denen sie nach Aristas von Prokonnesos gekommen seyn sollten (Pausan. 5, 7, 4), nahm er nicht als historisch an.



was er bei Hesiodos und in dem als des alten Homeros ihm verdächtigen Epos Epigonen gelesen und besonders was er in Delos, wo weit das Meiste von ihnen ausgesagt werde (4, 32—35), gehört hatte, an ein solches Volk der Ueberrordwinder so wenig als an Ueberrüdwindler (36). Dank ihm daß er uns gleichwohl die Sagen der Delier (λέγοντα, λέγουσα) so genau berichtet hat. Aus Pausanias müssen wir nur ergänzen, daß Eileithyia, welcher die Delier den Hymnus des Dlen sangen, von den Hyperboreern her nach Delos gekommen war um der Leto in den Wehen beizustehen (1, 18, 5). Herodot nun erzählt, zwei Jungfrauen, Hyperoche und Laodike, kamen nach Delos um der Eileithyia den gelobten Tribut (φάρος) für die schnelle Geburt zu überbringen, Waizengarben nemlich die etwas andres Dargebrachtes (ἰα) einschlossen, und diesen Jungfrauen, die in Delos verstarben, legten die dortigen Bräute eine ihrer Loden, um eine Spindel, und die Jünglinge ebenfalls Haare, um einen Laubzweig gewunden, auf das Grab. Die beiden Hyperboreerinnen aber kamen zu den Skythen und von diesen übernahmen (sie und) die Gaben immer die zunächst Wohnenden und brachten sie weiter und weiter gen Abend zum Adriatischen Meer, von da nahmen die südwärts gesendeten von den Hellenen zuerst die Dodonier in Empfang, dann kamen sie zu dem Melischen Busen, nach Euböa, wurden von Stadt zu Stadt geschickt bis Karystos, von wo die Karystier, mit Uebergehung von Andros, sie nach Tenos und die Tenier nach Delos brachten. Mit den Jungfrauen aber schickten die Hyperboreer der Sicherheit wegen fünf Bürger als Begleiter, die jetzt (in Delos) Περιφερέες (περιφερέες, wie πέροδος, später auch ἀμαλλοφόροι, οἰλοφόροι) genannt und sehr geehrt wurden. Als aber den Hyperboreern die Abgesandten nicht zurückkehrten, da fürchteten sie daß ihnen dieß immer begegnen könne, und brachten die in Waizengarben eingebundenen Weihgeschenke (ἰα) an die Grenzen und vermochten die Anwohnenden sie von sich zu an-

derm Volk fortzuschaffen, und sie wurden so fortgeschafft nach Delos. Herodot führt etwas diesen Opfern (*ισποθας*) Ähnliches aus eigener Erfahrung an, daß die Thrakischen und Päonischen Weiber, wenn sie der Artemis Bassileia (der Bendis) opferten, nicht ohne Weizengarben opfern (*θρονισας παρ' ἱερὰ*)<sup>49)</sup>, ohne dabei auch in die Garben eingeschlossene *ἱερὰ* zu nennen. Diese Sendung von Gaben ist die Hauptsache, an die sich nur als Fortsetzung oder Variation anschließt die Sage von zwei andern Schwestern, Arge und Opis, die von den Hyperboreern durch dieselben Völker (ohne Begleiter) noch vor den erstgenannten mit den Göttern selbst (der Eileithyia und etwa ihrem Sohn Eros<sup>50)</sup>, da doch schwerlich Leto selbst und ihre Zwillinge gemeint seyn können) und die Delier, so wie auch Inselbewohner und Jonier, die es von ihnen angenommen, heißten nach einem Hymnus des Olen Gaben für sie (wie auch bei dem Heratempel von Argos mit einem Liebchen eingesammelt wurde) und legten die Asche von den verbrannten Opferknochen auf ihr Grab<sup>51)</sup>. Leto selbst kommt von den Hyper-

---

49) Das gleiche Opfer brachten am zweiten Tage des Passah die Juden, Levit. 23, 10. Von dem Thrakischen und Delischen sind zu unterscheiden die goldnen Ähren der Hellenen S. 346, obwohl beide Erstlingsgaben das Gemeinsame haben daß die gereifte Feldfrucht das beliebteste Geschenk des Helios an die Menschen ist. 50) Paus. 9, 27, 2.

51) Pausanias 1, 43, 4 verwechselt diese mit dem andern Paar, indem er einen ähnlichen Hochzeitsgebrauch in Megara vergleicht; die der Opis und Arge nach Herodot erwiesenen Ehren sind der Eileithyia und Hochzeitsleuten nicht angemessen. Statt Arge nennt Pausanias Hekarge. Dem Olen galten von den Hyperboreern gekommene sterbliche Jungfrauen mehr als dämonische Wesen, auf welche die von der Delischen Göttin Artemis entlehnten Namen Opis und Hekarge zu deuten scheinen. Olen ließ auch die Göttin Hekäia von den Hyperboreern nach Delos kommen, und Melanepos von Rhye in einem Hymnus auf Opis und Hekarge diese beiden noch vor der Hekäia, Paus. 5, 7, 4. Kallimachos in Del. 202 fügt zu der Opis und Hekarge noch eine Boro, auch von der Artemis entnommen, hinzu und nennt alle drei Töchter des Poros.

boreern nach Delos um zu gebären und zwar in Gestalt einer Wölfin um der verfolgenden Hera zu entgehn<sup>52)</sup>.

Diese Delische Sage unterscheidet sich von allen andern der Griechischen Culte dadurch daß sie einen Bestandtheil positiver, realer Natur enthält, um den sich wie um einen festen Stamm noch so viel Besondres frei und ohne allen Anspruch auf historische Geltung anranken mochte. In dem Attischen Demos Prasia, wo Apollon einen Tempel hatte, war eine andre Reihe von Stationen gebichtet, in denen dorthin die Erstlinge von den Hyperboreern gekommen seyen so daß den Athenern die Ehre blieb sie nach Delos zu überbringen<sup>53)</sup>. Schaum erdichteter Sagen konnte nicht ganz verdecken was als Kern oder Anlaß realistischer Tradition darunter sich zu erkennen zu geben scheint. „Unmöglich ist alles dieß bodenlose Dichtung,“ sagt auch Müller in den Doriern (1, 272)<sup>54)</sup>:

52) Aristoteles H. A. 6, 35. Antig. Car. 61. Schol. Apollon. 2, 124.

53) Paus. 1, 31, 1. Dieß ist bei Heratäos zu verstehen s. unten.

54) Etwas Historisches ahnt in der Sage der Delier auch der tiefblickende Perizonius zu Ael. V. H. 2, 26, obwohl er es gewiß nicht richtig faßt. Was Bölder Mythische Geogr. S. 146 sagt, er könne nicht glauben daß die Sagen von den Hyperboreern in geschichtlichen Verhältnissen ihren Grund haben, oder die erste Idee davon den Griechen von aussen gekommen sey, halte vielmehr die Hyperboreer für ein Fabelvolk, welches sein Daseyn einzig der Phantasie der Hellenen verdanke, und S. 168, da sie sich nirgends als Volk finden, so ergebe sich was über ihre heiligen Sendungen nach Delos zu urtheilen sey, ist nicht besser als Herodots Ansicht, weil kein bestimmtes Volk unter diesem Namen nachzuweisen und weil unter ihm viel Fabelhaftes zusammengehäuft sey, so könne nichts Realität haben, was mit ihm verknüpft werde. Was Bölder sich als Grund der Entstehung der Sage denkt S. 169 f. kann auf sich beruhen; abzuwehren aber ist was er wiederholt bemerkt S. 168 f. wie auch das daß die Opfergaben auch über Delphi gelaufen seyen, irrig ist, daß sie ganz Griechisch seyen (da Herodot vielmehr nur Thrakische und Paeonische vergleicht), und daß die Opfer nicht sowohl dem Apoll, dem eigentlichen Gott der Hyperboreer, als der Artemis gegolten hätten.

aber so bestimmt ich von jeher diese Ueberzeugung mit ihm getheilt habe, so wenig sehe ich die geringste Wahrscheinlichkeit für das was er hinzusetzt: „ohne Zweifel liegt ein ehemals wohl durch Opfersendungen bethätigter Zusammenhang mit den Ursitzen des (Apollinischen) Cultus im Norden Theßaliens zu Grunde.“ Vielmehr glaube ich als einen Nachklang geschichtlicher Tradition den Norden jenseit Skythenland und das Adriatische Meer festhalten zu müssen, und es entspringt daraus eine hypothetische Erklärung, die freilich sich nie wird erweisen lassen, aber auch schwerlich entschieden zu widerlegen ist. Das in den Garben, wie sonst nirgendwo vorkommt, verwahrte und so weithin gebrachte Heilige darf wohl nur als eine schöne Kostbarkeit gedacht werden und als Grund es auf die Insel des Apollon zu befördern nicht zuletzt oder allein die Absicht ihn zu verehren, wozu in der Sage die Weizengarben zugereicht hätten, sondern der Handel, welcher unter dem Schutze der Religion und mit der religiösen Hulbigung verbunden getrieben wurde, der Handel mit Sammländischem Bernstein. Dieser war das einzige Kleinod des Nordens, aber diesem auch in höchst hervorstechender Art eigen. Der alte Name des Bernstein *ἤλεκτρον* bezeichnet ihn poetisch genug mit dem poetischen Namen des Helios *Ἥλιος*, indem die alte Zeit nicht selten durch Wörter und Mythen eine scharfe und gefühlvolle Aufmerksamkeit, die sie auf besonders eigenthümliche, wunderbare Naturerscheinungen richtete, bezeugt. Und welche hätte diese mehr fesseln können als der Bernstein? Er schien als ein Harz durch die Hitze der Sonne aus Bäumen ausgeschwitzt zu seyn und zugleich in seiner Farbe das Zeichen der Abkunft von ihr zu tragen. Buttmanns Meinung (über das Elektron) daß in den drei Stellen der Odyssee unter *ἤλεκτρον* Bernstein zu verstehen sey, ist keineswegs unwahrscheinlich: das häufig genannte gemischte Metall Elektron, das sogenannte Weißgold, scheint weit weniger geeignet die Phantasie zuerst auf den schönen Namen zu leiten; sondern hat ihn vom Bernstein entlehnt.

Im Sammland wird der Bernstein in größerer Menge, Gär und Manigfaltigkeit als in der übrigen Welt, so häufig er auch vorkommt, gefunden, dieß merkwürdige Product welches zu unserer Kenntniß untergeordnete Arten kleiner Thiere, eine verschwundene Baumgattung, ein verschwundenes Land gebracht und welches nach Schlöger der Geschichte Preußens fünfhundert Jahre zugesetzt hat. Möchten die Einsammler und ersten Verkäufer Wenden seyn, die später von Deutschen Stämmen vertrieben wurden, wie Schaffarik zu zeigen sucht, oder Deutsche, wie man nach Tacitus annehmen würde, so verehrten sowohl diese, wie er bezeugt, den Sonnengott, mit Strahlen um das Haupt und dahin rauschenden Rössen<sup>55)</sup>, als die Slawischen Völker<sup>56)</sup>, und ihre Verehrung des Delischen Gottes konnte eben so ehrlich seyn als später die Anerkennung desselben von Seiten der Perser<sup>57)</sup>. In einer neuesten Schrift ist gezeigt, daß Pytheas die Germanen noch nicht, sondern ein großes Volk kannte, an welches die damaligen Bewohner der Nordküste den Bernstein verhandelten, das Volk der Teutonen, was der Verfasser für einen Gesamtnamen hält<sup>57 a)</sup>. Der Artikel war reizend und verkäuflich wie kaum ein anderer und leicht zu verführen. Wie die Anwohner der Küste nicht unterlassen konnten von der Fülle desselben Vortheil zu ziehen, so fehlten natürlich auch in der nächsten und folgenden Völkerschaft Leute nicht die dazu aufgelegt waren, und warum dieß nicht viele Jahrhunderte vor Pytheas eben so wohl geschehn mochte als zu seiner Zeit, ist nicht abzusehn, da die Einwohner von der Nordküste bis zum Adriatischen Meer auch in der ältesten Zeit nicht als Wilde zu denken sind. Die Fortsetzung dieses Verkehrs von Strecke zu Strecke ist nicht wunderbar als dessen erste durch die Schönheit und die Häufig-

55) Germ. 45.

56) Voigts Gesch. von Preußen I, 579.

57) Herod. II, 67.

57a) Bessel über Pytheas von Meß-

ten 1856.

seit des Products gewissermaßen erzwungene Eröffnung desselben, diese Handelsstraße nichts Außerordentliches als der Handelsartikel selbst, wiewohl überhaupt das Ueberraschende aus entfernten wenig bekannten Zeiten nicht das Recht hat Merkmale oder Combinationen die darauf hinweisen, mit dem allgemeinen Vorurtheil gegen das der Geschichte unbekannt Gebliebene zu vernichten. In Betracht kommt bei dem Adriatischen Meer in der Delischen Sage daß, wie der Sammländische Bernstein von einem in das Nordmeer sich ergießenden Fluß Eridanos herkam<sup>58)</sup>, dieser sagenhafte Flußname, der auch bei Hesiodos vorkommt, seit Hesiodus und Pherexydes zum Padus geworden ist, an dem die Heliaden über den Sturz des Phaethon weinen<sup>59)</sup>, vermuthlich doch weil dort zu einer Zeit der Bernstein ein Emporium gefunden hatte, so wie Aeschylus die Heliaden an den Rhodanus als Eridanus versetzte weil auch aus Massilia Bernstein eingeführt wurde<sup>60)</sup>. Daß vom Adriatischen Meerbusen nach Griechenland reisende Fremdlinge sich zuerst unter den Schutz des Dodonäischen Heiligtums stellen und da Erkundigungen einziehen, ist glaubhaft: nicht glaublich ist Opfersendung so weit her für sich allein. Der profane Zweck, zu welchem Ersflinge nach Delos bestimmt und vermittelt deren der Durchlaß durch das Griechische Gebiet erlangt wurde, mußte in der Tempelsage ganz nothwendig unberührt bleiben: sie hatte den Gott zu verherrlichen, Geschäfte und Verhältnisse des gemeinen Lebens blieben durchaus von ihr ausgeschlossen.

---

58) Herod. 3, 115.

59) Hyg. 154.

60) Aeschyl.

Trilogie S. 566 ff. wo meine Vermuthung über den Anlaß zur Bildung der Hyperboreersage schon angedeutet ist, Allgem. Schulzeitung 1828 2. Abth. S. 233 — 243. Sollte das Wort des Posidonius bei Schol. Apollon. 2, 675, worauf Niebuhr Gewicht legte, daß die Hyperboreer wirklich seyen und um die Alpen Italiens wohnten, sich durch die Heliaden am Padus erklären? An den Ausfluß zweier von den Rhipiden kommenden Ströme wird der Bernstein in frei umgebildeter Sage gesamelt nach Dionysius Periegetes 314.

In Delos selbst kann zu Herodots Zeit vergessen und unbekannt gewesen seyn was zu der Sage den eigentlichen Anlaß gegeben hatte und vielleicht nicht lange Zeit gedauert hatte, während die Legende immermehr an Ansehen wuchs. Auf Zeitbestimmung hat Herodot bei den Deliern nicht gedrungen, er gebraucht Präsens und Präteritum. Auch Plinius, ein so greselles Bild er auch von den fabelhaften Hyperboreern aufstellt, glaubt nicht an diesem Volk zweifeln zu dürfen, wofür wir sagen an der von ihm ausgegangenen Sendung, „da so viele Autoren berichten, daß sie Erstlinge der Früchte nach Delos dem Apollon sandten, den sie besonders verehrten. Ehrwürdige Jungfrauen brachten sie durch Gastfreundschaft der Völker einige Jahre hindurch, bis sie nach Verletzung der Treue (da die Peripheren nicht zurückkehrten) an den nächsten Grenzen der Anwohner das Heilige (*sacra ea*) niederzulegen und diese sie an die Grenznachbarn und so bis nach Delos zu überbringen anfiengen. Bald aber kam auch dieses ab.“ Kallimachos folgt im Wesentlichen dem Herodot, nimmt als den Sitz der Hyperboreer, mit Herodot (4, 13) nach Aristaeas und mit so vielen Andern, die Küsten des Nordmeers und die blonden Arimaspen als das erste Volk von welchem die Jungfrauen die heiligen Garben brachten, wobei aber das eigenthümliche darin eingeschlossene Heilige (*ἱερά*) durch seinen Ausdruck *καλαμῆν τε καὶ ἱερά δράγματα — ἀσπαρχίων* verloren geht (in Del. 281—295), während die Sage von Prasida bei Pausanias hervorhebt daß „die Erstlinge (*sacrorum primitiae*, wie auch Mela sagt, neben denen also viel derselben Art mitgehen konnte zu andrer Bestimmung) in Weizenhalmen versteckt waren und von Niemanden erkannt wurden.“

Insgemein wird angenommen daß die Phönizier den Bernstein zu den Griechen brachten. So auch in einem der neuesten und trefflichsten Geschichtswerke, wonach er im zehnten Jahrhundert (was auf den mit Buttmann in der Odyssee angenommenen Bernstein gegründet, dann aber zu früh gesetzt

seyn möchte) durch sie von der Nordküste Galliens, wohin er von den Bewohnern der Ostseeküste gesammelt durch den Verkehr der nördlichen Stämme gelangte<sup>61)</sup>. Nicht viel weiter möchte der Weg noch schwieriger der Verkehr an das Adriatische Meer und von da nach Dodona gewesen seyn.

Das Phantasiebild das sich die Hellenen von den Hyperboreern machten, steht an Kühnheit der Züge keinem andern ihrer eigenthümlichsten Sagen nach und hat die Wärme seiner Beleuchtung von der vollen Idee des zugleich Hellenischen und Hyperboreischen Gottes erhalten. In einem Bruchstück aus Sophokles entführt Boreas die Dreithyia zu des Phöbos altem Garten jenseit des Pontos an das fernste Erdenland, Thorweg des Uranos und Quellenborn der Nacht. Pinbar, nach welchem die Hyperboreer ebenfalls weder zu Fuß, noch zu Schiff erreichbar sind und Apollon ihrer Mahle unter Lorberfränzen, ihrer Lieder, Musik und Jungfrauenschöre sich am meisten freut, stellt dem aus Hellenischem Gebrauch Entlehnten ein aus wirklicher barbarischer Sitte aufgerafftes Opfer voran, Eselshekatomben, mit dem gutmüthigen Scherz daß Apollon lache über das Aufbäumen der plumpen Thiere unter dem Opfer<sup>62)</sup>. Nach Apollodor opferten die Skythen Esel (fr. 13)

61) Dunder Geschichte des Alterthums 1, 148. 62) Pyth. 10, 36 γὰρ δ' (Ἀπόλλων) ὁρῶν ὕβριν ὀφθίαν κνωδαίων. Die Scholiasten verstehen richtig und eine Beziehung hier auf die Geißheit dieser Thiere, welche die neueren Herausgeber in ὀφθίαν erblickten, scheint mir nicht annehmbar. Korais irrt indem er Spott über die Ungeßlichkeit der Opfernden versteht, in seinem Plutarch T. 3 praef. p. V, so wie der Grammatiker in Gramers Anecd. 4, 266, welcher Mangel an Thieren (τῆς σπανίας τῶν θηρίων) als Grund dieses Opfer vermuthet. Wenn man vergleicht die Verbindung des Esels mit Silen und mit Midas, die Art wie er vorkommt in manchen Dionysischen Vasengemälden und daß er in Sampsakos dem Priapos geopfert wurde, so muß man vermuthen daß der Grund der symbolischen Verbindung des Thiers durch Opfer und Mythen in seiner starken Zeugungskraft lag.



und der Hyperboreischen Opfer gedenkt auch Kallimachos<sup>63)</sup>. Eine Fabel knüpft sich daran bei Antoninus Liberalis (20). Pindar fügt hinzu daß Krankheit und Alter dem heiligen Geschlecht fern bleiben und daß sie ohne Mühe und Kämpfe leben und der Nemesis immerdar entgehen, und erwähnt sonst, wie auch Simonides, daß ihr Leben tausend Jahre währt. Ihre Sündlosigkeit (*δικαιοσύνην*) bezeugt auch Hellanikos, und daß sie kein Fleisch assen, was von dem Altar der Frommen in Delos entnommen ist, worauf nur Weizen, Gerste und Kuchen geopfert wurde und Pythagoras opferte<sup>64)</sup>. Die Lehre der Unsterblichkeit die auch dem Zamolxis beigelegt wird<sup>65)</sup>, und an den Germanischen Völkern auffiel, brachten jene Hyperboreerinnen Opis und Hekerge nach Delos, auf Erztafeln geschrieben, nach dem Dialog Kriochos (19). Delos selbst wird Skythisch genannt<sup>66)</sup>, wie auch der Bernstein von Philemon<sup>67)</sup>, dieß vermuthlich weil man unter diesen Namen die Hyperboreer einbegriff, von denen die Bewohner und Priester von Delos selbst abstammen sollten nach einem Orakel der Asteria<sup>68)</sup>, oder weil man einen fabelhaften Namen in einen historischen umzusetzen dachte.

In Delphi behauptete die zuerst in Delos berühmt gewordne Hyperboreersage gewiß sehr absichtlich vollkommne Selbständigkeit und der Delphischen gehörte vermuthlich schon an

---

63) Fr. 187 Φοῖβος Ἰπερβορέοισιν ὄνων ἐπιτέλλεται ἱεροῖς, und fr. 188, womit Hecker Comm. Callim. p. 143 verbindet als vorausgehend fr. 215.

ῥηπαῖον πέμπουσιν ἀπ' οὐρεος, ἤχ' ἤ μάλιστα  
τέρπονται λιπαραὶ Φοῖβον ὀνοσφαγίας.

Was sie von den Rhipiden her schickten, fehlt uns hier leider.

64) Aristoteles b. Diog. L. 8, 12. Jambl. V. Pythag. p. 40. 47; der ἄγνός βῶμος Clem. Strom. 7 p. 717 oder εὐσεβῶν Porphy. de abst. 2 p. 172.

65) Herod. 4, 95.

66) Xiktor b.

Steph. B. s. v.

67) Plin. 37, 2, 11.

68) Euseb.

pr. ev. p. 133 Steph.

was Herodot in den Epigonon<sup>69)</sup> und bei Hesiodus, wahrscheinlich in den Eöen über dieß mythische Volk fand. Die älteste Urkunde für uns ist was aus Alkaios in einem Prokemon, wie Pausanias (10, 8, 9), einem Hymnus, wie Plutarch (de mus. 14), einem Pöan, wie Himerus sagt (or. 14, 10), angeführt wird, hauptsächlich von dem Letztgenannten. Aus dessen geschraubtem Auszug lese ich nichts Anders heraus als dieß. Als Apollon (in Delos) geboren war, schickte ihn Zeus, geschmückt mit goldner Mitra und der Lyra auf einem Schwanenwagen aus, um in Delphi der Prophet des Rechts für die Hellenen zu seyn: er aber lenkte die Schwäne zu den Hyperboreern. Als die Delpher es erfuhren, riefen sie den Gott durch einen Pöan an, indem sie Ehre von Jünglingen um den Dreifuß, die (nach Plutarch) von Kithar und Aulos begleitet waren, von den Hyperboreern zu ihnen zu kommen, und er, nachdem er bei diesen ein ganzes Jahr gewahr sagt hatte und es für Zeit hielt daß auch der Delphische Dreifuß spreche, hieß die Schwäne von den Hyperboreern wegzufiegen. (Von den Hyperboreern also geht Apollon aus, wie die Delier von da die Eileithyia nach Delos zu seiner Geburt kommen ließen). Es war Sommers Mitte als Apollon Delphi besuchte, seine Laute erklang fröhlich und es sangen ihm die Nachtigallen, die Schwäne, die Schwalben und die Cicaden, die Kastalia floß in Silbermellen, indem der Kephissos sich groß in Wogen erhob, der (wie wir aus Pausanias sehen) jetzt die Kastalia stiftete. Die Wirkung der Ankunft des Apollon in Delphi auf das Element ist ähnlich wie die seiner Geburt in Delos. Daß er aber vorher schon ein Jahr den Hyperboreern Orakel vom Dreifuß gegeben hat, begründet ihm den hohen Titel des Hyperboreischen<sup>70)</sup>.

69) Ep. Cycl. 2, 403.

70) S. G. Voß in den Mythologischen Briefen 3, 81 dachte bei dem Alkäischen Mythos an einen halbjährigen Wechsel des Orakels wie in Delos und Patara, was keiner Widerlegung bedarf, indem er als den Hyperboreischen Sitz desselben Dodona

Bei Cicero ist dieser von den Hyperboreern nach Delphi gekommene Apollon, der Sohn des Jupiter und der Latona, der Dritte<sup>71)</sup> und einen Hyperboreischen, von den Hyperboreern gekommenen Apollon nannten den Pythagoras seine Schüler in Kroton<sup>72)</sup>. Denselben frommen Stolz des Hyperboreischen Ursprungs athmete nach Pausanias, der Dorische Hymnus der Delpherin Böo, die als Stifter des Delphischen Orakels die beiden Hyperboreer Pagafos und Agyieus nannte und mit andern Hyperboreern auch den ersten Propheten des Phöbos, der zuerst den Hexameter geschaffen habe (10, 5, 4), ohne Scheu Men, der nach Herodot und allen Andern (Kallimachos, Pausanias, Polyhistor) Lykier war. Wie fest in Delphi der Wahn der Gemeinschaft mit dem Hyperboreerlande sich erhielt zeigen die Sagen, daß gegen die Gallier des Brennus von dorthier die Geister der Heroen Hyperochos und Laobikos zu Hülfe kamen (indem man wieder Delische Namen benutzte)<sup>73)</sup> und daß ein Tempelchen von Wachs und Flügeln (von Schwänen) von Apollon zu den Hyperboreern geschickt worden<sup>74)</sup>, was doch wohl dahin zu verstehen ist daß es von dort nach Delphi gekommen sey: noch mehr das ohne Zweifel von den Hyperboreern, denen es von der alten Sage zugeschrieben wurde, angenommene Eselsopfer in Delphi, das in dem wichtigen Amphiktyonischen, in Athen Olymp. 100, 1 publicirten Decret über den Delphischen Tempel vorkommt<sup>75)</sup>. Wie die Delier

---

annahm, wohin Apollon sich erst nachdem er „voriges Jahr das Delphische Orakel gefertigt“ (was dem Text geradezu widerspricht) gewandt habe. Auf Dodona kann Bos wohl nur verfallen seyn durch Schol. II. 16, 233. Etym. M. *Ασδοραϊος*, Wernsdorf ad Himer. p. 621.

71) N. D. 3, 23.

72) Aristoteles bei Ael. 2, 26. Diog. L. 8, 1, 11, wie manche des Sokrates ihren großen und begeisterten Lehrer zu vergöttern im Platonischen Theages geneigt sind.

73) Paus. 1, 3, 4. 10, 23, 3.

74) Paus. 10, 5, 5.

75) C. J. Gr. n. 1688 l. 18. Wenn Ahtens de dial. Dor. p. 488 ine Ahnung gehabt hätte, welches Gewicht für die Gläubigen des Delphi-

(Not. 68) glengen fromme Delphier sogar soweit sich selbst Hyperboreer und diese Delphier zu nennen<sup>76)</sup>.

In eine andre Region der Sagenfabeln als die der Tempel, in die romanhafte versetzt uns was aus den Büchern über die Hyperboreer von Hekataeos von Abdera, dem Zeitgenossen Alexanders, Diodor (2, 47) und Aelian (H. A. 11, 1) erzählen. Dieser setzt sie auf eine Insel so groß wie Sicilien, im Norden, jenseits der Kelten, wozu wohl irgend ein historisches Gerücht Anlaß gegeben hat. Die Insel Monia bei Ptolemäus mit Aria und Elysiun wird gefunden in Arr-De, Mann oder Mône und Alsen; die Insel Mona war „das Heiligthum der Keltenlehre, um welches die Bretonnen mit wilder Begeisterung und unbezwinglichem Selbdenmuthe kämpften als die Römer sie zerstörten<sup>77)</sup>“, so wie auch die Insel Helgoland einst der Sitz der alten Götter war, welche die dortigen Weiber im Jahr 1684 dem Dänischen Admiral Paulsen überlieferten.

Etwa von derselben Zeit an ist der Hyperboreische Apollon, der als ein Wesen des Mythos, der Dichtung und des Aberglaubens im oben Angeführten sich unzweideutig darstellt, auch in das Physische allegorisch umgebeutet worden, da den Apollon nur als Sonne zu fassen immer allgemeiner wurde. Bei Apollonius erscheint Apollon den Argonauten auf seiner Fahrt von Lykia zu den Hyperboreern und Orpheus heißt sie auf einer wüsten Insel Thynis ihm einen Altar zu gründen als dem Morgenröthlichen<sup>78)</sup>, worin die Zeit seiner Erscheinung

des Tempels die Herkunft ihres Apollons von den Hyperboreern hatte, so würde er sich gewiß nicht erlaubt haben die klaren Worte in der mitgedruckten Inschrift selbst willkürlich zu ändern.

76) Schol. Apollon. 2, 675 *Μνατίας δὲ φη̃ ῥὺν τοὺς Ἰνπεβορείους Ἀελοὺς λέγουσθαι*, wo mit Cluver, G. J. Vossius und J. G. Voss für *Ἀελοὺς* schreiben wollen *Κελτοὺς*, weil sie den Aberglauben nicht faßten.

77) Görres Bohengrin S. LVI.

78) *ἑωτός* 2,

674 — 693, wo die Erklärung des Herodotos in den Scholien spitzfindig oberflächlich ist.

mit dem Ausgangsort verbunden nicht an der solarischen Bedeutung zweifeln läßt. Claudian aber schreibt (28, 25):

*Cam pulcher Apollo*

*lustrat Hyperboreas Delphis ceasantibus aras —*

*At si Phoebus adest et fronis grypha jugalem*

*Riphaeo tripodas repetens detorsit ab axe,*

*tunc silvae, tunc antra loqui, tunc vivere fontes cet.*

versteht also nicht die einmalige, anfängliche Herkunft des Apollon von den glückseligen, sondern die alljährige von den winterlichen Hyperboreern zur Frühlingszeit, wie Apollonius dessen täglichen Uebergang zu den nächtlichen vom östlichen Lykia<sup>79)</sup>.

Da ein Schwanenwagen den Apollon nach Alkaios gleich nach der Geburt zu den Hyperboreern bringt, so ist zu vermuthen daß der schöne Vogel zuerst mit dem nordisch-Delphischen Gott in die Apollinische Gemeinschaft eingetreten sey, in welcher er in Lykien und überhaupt Kleinasien, wo die Ilias ihn im Kaystros erwähnt, sicherlich noch nicht fand. Es ließe sich zwar denken daß, wie der Lorber aus dem Tempelthal nach Delphi gekommen zu seyn scheint, dort auch die Schwäne am Peneios die Aufmerksamkeit der Delpher auf sich gezogen haben, mit denen ein Homeride in einem kleinen Proömion an Apollon sich vergleicht, indem auch jene den Phobos hell singen unter den Flügeln<sup>80)</sup>. Eine Peneische Nymphe war Kyrene,

79) Müller in den Doriern 1, 269 hat aus dem Abderiten Hekataios eine Delphische Cultussage, wovon sonst keine Spur zu finden ist, abgeleitet und mit willkürlicher Aenderung der von Diodor aus ihm angeführten Periode, den Uebergang von den Hyperboreern nach Delphi, welchen aus der wirklichen Cultussage Alkaios feiert, auf die Natur und die alte Enneateris übertragen und diese phantasievolle Umdeutung ist bereits in die Geschichte übergegangen. Dunder Gesch. des Alterth. 3, 537.

80) Die eigentliche Natur des Schwanengesangs drücken manche der Alten aus, z. B. Kristophanes Av. 727 παρὸς ἀρχεγοντες, ein Anaktoratiker πολλοὺς παρὸς μέλπων, Philostratus Im. 1, 11. Es ist parvus canor, Lucr. 4, 182, wie μικρὸς θρόος in dem von Voss in den Mythol.

die nach den Eöen Apollon auf seinem Schwan entführte, wie wir sie auch auf einer Vase auf dem Schwan sitzend gemalt sehen. Indessen wird in den Hesiodischen Eöen Phaethon über dessen Fall trauernder Verwandter, der Ligyra-König Ryl-nos (der, wie Pausanias sagt, die Musik liebte), in einen Schwan verwandelt und der westliche Eridanos, mit welchem Phaethon und die Heliaden zusammenhängen, ist doch der spätere Bernsteinfluß: den in das Nordmeer ausfließenden, der den Barbaren am Okeanos die Thränen der Heliaden zuführt, erkennt mit Herodot noch Philostratus an. Auch der oben besprochne Hekataeos läßt von den Rhipäden herabfliegende Schwäne den Hyperboreischen Apollon singen mit Sängern in die Wette. In der Edda antworten der Gudrun, als sie über Sigurd weint, ihre schönen Schwäne im Hase. Indessen wenn auch der Schwan mit der Hyperboreersage an den Delphischen Apollon gekommen seyn sollte, so waren zu seiner poetischen Verherrlichung gewiß die alten Griechen besonders aufgelegt, deren seiner Sinn für das Auffallende und Eigenthümliche anziehender Art in Naturerscheinungen oben schon bei Gelegenheit des Namens Elektron bemerkt worden ist. Für den Apollon eigneten ihn außer den wunderbaren Tönen des Schwans, die auch im Alterthum als der Grund ihn dem Apollon zu heiligen erkannt wurden<sup>81)</sup>, auch die hellweiße Farbe und die ru-

---

Br. 2, 107 damit zusammengestellten Epigramm. Nicht anders verstehen auch vermuthlich die Meisten die nur singen überhaupt ausdrücken, wie Kallimachus in Apoll. 5 *ὁ δὲ κύωνος ἐν ἡέροι καλὸν ἀείδων*. Daß daraus in der Volkspoesie wirklicher Gesang geworden ist, begreift sich leicht, und noch Aristoteles widerspricht nicht den Sagen von Schiffen H. A. 9, 12. Faber und Brehm haben sogar noch zu zeigen gesucht daß der nordische Schwan, *cygnus ferus*, wirklich singe; seine Stimme laut wie eine fernher tönende Posaune oder fernes Glockengeläute. Im Hesiodischen Schild 316 schwimmen Schwäne singend auf dem Okeanos. Zu vergleichen ist unter Andern Maubuit in dem Plinius von Masson T. 7 p. 381 — 389. 81) Dionysius de aueupio 2, 19.

bige Majestät seines Dahingleitens. Er wurde ein Liebling der Dichter und Künstler; Sappho und Pindar lassen ihn den Gott zum Helikon tragen, andre Dichter im Gesang ihn alle Vögel übertreffen <sup>82</sup>). Natürlich wird er auch nach Delos übergetragen <sup>83</sup>). Im Ion des Euripides heißt Ion den Schwan, den er mit andern Vögeln verjagt, auf den Delischen See zu gehn (169.) Bei Kallimachos fliegen bei der Geburt des Gottes Schwäne, die vom Lydischen Paktolos kamen, singend siebenmal um die Insel (249.) Ein Vasengemälde stellt in ganz freier und neuer künstlerischer Erfindung den Gott selbst dar, der auf einem Schwan sitzend die Palme unter der er geboren war, besucht, wo er mit Lautenspiel und von einem Satyr begrüßt wird <sup>84</sup>).

Ungefähr um dieselbe Zeit als der Schwan ist zu den Vögeln der älteren Periode, Weihe und Rabe, auch noch der Falkenvogel Greif zu den Dienern und Symbolen des Apollon hinzugekommen. Dieser hat jedoch nicht in Verbindung mit einer bekannten religiösen Sage und Bedeutung Eingang gefunden und erscheint meistens nur als Ornament da er den Künstlern besonders willkommen seyn mußte. Bekanntlich kommt er uns zuerst vor an dem von dem Samier Kollaios im Herdon zu Samos geweihten Krater <sup>85</sup>). Ein Schwadler kommt in Persepolis vor: das orientalische Gebilde wurde jedoch durch unerforschliche Motive mit den Sagen von den Arimaspen, den Nachbarn der zur Zeit, wie es scheint, die Phantasie beherrschenden Hyperboreer, verschmolzen <sup>86</sup>).

---

82) Euripides Iphig. T. 1104 *κύκνος μολπῶδες*, Kallimachos in Del. 252 *Μουσάων ὄρνιθες, δεισιδαιμονίᾳ πενήνων*, ein Vögel, welchen Orndorff in seiner Griechischen Reise 2, 255 ausstoßen will.

83) In den Vögeln sagt der Priester: betet zum Pythischen Schwan und zum Delischen und zur Keto u. s. w. 870.

84) Tischbein 2, 12. Müllers Denkmäler II Taf. 13, 140.

85) Herod. 4, 152. 86) Meine Kl. Schriften 1, 367 und II. Denkmäler 2, 71 ff. Zu den hier Note 7 beschriebenen Vasen ist eine hinzuge-

Zu den drei Gaben des Apollon im Homerischen Hymnus, Kitharis, Bogen und Wahrsagung, fügt Platon die Heilkunst hinzu, zählt also vier Kräfte des Apollon auf, Musik, Mantik, Satrik, Torik<sup>87)</sup>. Pindar deutet den Bogen nur an indem er von Apollon sagt daß er der auch die Heilung schwerer Krankheiten Männern und Frauen verleihe, die Kitharis und die Muse gebe welchen er wolle, unkriegerrische Geselligkeit in die Seelen einflößend, und des wahrsagerischen Schlundes walte, die Löwen mit Furcht erfüllte und sie abhielt den Battos in der Gründung von Pyrene zu stören (P. 5, 56—65.) Auch Kallimachos stellt diese vier Künste des Apollon zusammen (in Ap. 42—46.)

Um hier mit der Wahrsagung zu beginnen, so ist über diese schon in dem Abschnitt über die Orakel das Nothwendigste bemerkt worden. Es wurde niemals vergessen, daß sie vom Allerhöchsten ausgeht: durch ihn prophezeit Apollon nach der Oedipodea, seinen unfehlbaren Rathschluß will er den Menschen auslegen im Hymnus auf den Delischen Apollon (132), seine Orakel zu verkünden kommt ihm zu, wie es im Hymnus auf Hermes heißt (540.) Besonders hebt Aeschylus in den Eumeniden hervor daß Lorkas des Zeus Prophet (19), daß dessen Orakel auch die des Zeus seyen (705), Zeus den Spruch eingebe (612), was auch in einem Fragment bestimmt ausgedrückt ist (87), und so verbindet hierin auch Sophokles beide Götter (Oed. T. 498.) Auch Simonides behält daher dem Zeus den alten Namen *Παρόμπαρος* bei (ep. 50.) Bei Pindar legt das vom Kroniden gesandte Zeichen Apollon aus (Ol. 8, 41 — 44.) Noch spät wird dieser in Epigrammen

---

zufügen, woran der Greif einem fahrenden Helios voranspringt. Millin Vases 2, 16. T. 3 p. 268. Dubois Maisonneuve Vases pl. 75.

87) Cratyl. p. 405 a. Seine Behandlung der Götter von dem Standpunkt philosophischer Willkür nimmt sich sonst eigenthümlich aus wenn man sie mit der historisch nach ihrer Einsicht einigermaßen erforschten Theologie überhaupt zusammenhält.



*Ἐννομένης* und *Ἐννόφρων* mit Bezug auf die ihm von Zeus verliehene Gabe genannt. Doch wendet sich mehr und mehr der Sinn der Menschen vom Höchsten ab auf den Sohn vermöge seiner angesehenen Drakelorte. Von Apollon geht insbesondere das ekstatische Wahrsagen, das *ἐν' Ἀπόλλωνος παύρῃ* aus<sup>88)</sup>, wovon er *Ἰθοαρός* genannt wurde<sup>89)</sup>. Durch den Gott raft die Sibylle, sagt Heraklit. Er ist der große *χρησματογόρος*, als solcher *χρηστήριος* genannt, wie in *Rhyme*<sup>90)</sup>. Prophetisch singt er das Schicksal des Achilleus bei Aeschylus<sup>91)</sup>. Von ihm stammen daher die Wahrsager, wie die Jamiden. Er der Mantis macht zur Mantis die Kassandra<sup>92)</sup>: Melampus traf mit ihm zusammen, sagt Apollodor und wurde der größte Mantis (1, 11.) Unter ihm stehen auch die örtlichen Arten der Wahrsagerei, wie die des Helios durch die Eidechse, die er selbst übt als Sauroktonos oder Galeotes<sup>93)</sup>, oder wie die durch einen Vogel im Bauer, wovon ein schönes Bildwerk Kunde giebt<sup>94)</sup>. Der Vogel darin ist ohne Zweifel der Rabe, der aus der alten Deonistik dem Apollon geblieben ist. In der Sage von Aristeas verwandelt sich Apollon selbst in einen Raben<sup>95)</sup>. Als sein Diener ist er in der von der Koronis, Mutter des Asklepios, deren Untreue er ihm meldet in einem Hesiodischen Bruchstück<sup>96)</sup>. Unter den Attributen Apollons auf Münzen und sonst sieht man ihn oft genug, besonders auch sitzend auf dem Dreifuß Apollons<sup>97)</sup>. Daß aber in der La-

88) Paus. 6, 34, 3. 89) Hesych. wie der wilde König  
Θόας Buttmann *Septil.* 2, 108.

90) C. J. Gr. n. 3527.

91) Plat. *rep.* 2, 239. 92) Aesch. *Ag.* 1234. 93) *Meine*  
*u. Denkmäler* 1, 406—414.

94) Campana *Opere di plastica*  
*tav.* 19. 95) Herod. 4, 15. Plut. *de la. et Os.* p. 379. Ovid.

*Met.* 5, 320.

96) Schol. Pind. P. 3, 14, woran andre Fabeln  
sich anknüpfen.

97) *B. R. in Visconti Mon. Borghesiani tav.* 28,  
wo über diesen comes obscurus tripodis, wie ihn Statius nennt, der  
*Phoebelus ales*, *Phoebelus oscen* mehr zu lesen ist. *Helian* nennt ihn  
*Ἀπόλλωνος ἀπόλευτος* H. A. 1, 28.

racotta Apollon dabei steht indem der Rabe befragt wird, oder selbst prophezeit durch seinen Raben, hat zum Grunde den Stolz der Wahrsager die sich seines Patronats rühmten, wie die Galeoten den Apollon auch selbst zum *Σαυροκτόνος* erniedrigten und die Mehlwahrager sprachen von einem *ἄλευρόμανος Ἀπόλλων* <sup>98)</sup>. Welche große Wirksamkeit diese ganze Kunst im Dunkeln schleichend im Volk ausübte, kann man sich leicht einigermaßen vorstellen wenn man nur die verschiedenen Arten der Wahrsagung wie sie, keineswegs vollständig, bei Pollux (7, 188) und Clemens (Protr. 2, 11) zusammengestellt sind, mit Nachdenken überblickt.

An die eigentliche Wahrsagung schließt sich an und auf sie als die alldurchschauende Einsicht Apollons gründet sich die politische Leitung von Delphi aus, unter welche die Staaten sich stellten. Vorzüglich als Stifter von Kolonien, Archagetes, wurde er verehrt, z. B. in Megara <sup>99)</sup>, in Aegina, wo er auch *οἰκιστής* und *δαμαστέης* genannt wird <sup>100)</sup>, in Apollonia am Ionischen Meer von Korinth aus <sup>101)</sup>, in Thera und Kyrene <sup>102)</sup>, in Ryzikos <sup>103)</sup>, in Naros, welches zuerst in Sicilien von Euböischen Chalkidiern gegründet war, schon im Jahr 738 <sup>104)</sup>, worauf sehr bald nachher (735) Archias von Korinth nach Ortygia oder Syrakus gewiesen wurde, in Tauromenion und Messana nach Münzen; Kolonisten aus Naros weihen in Tauromenion diesem Apollon in einem Tempel eine Statue <sup>105)</sup>. Phöbos freut sich der gegründeten Städte, singt Kallimachos (in Ap. 56.) Eben so alt ist es daß Gesetze unter seine Autorität gestellt wurden, besonders von den Dorern in Sparta. Xenophon nennt die Lykurgischen pytho-geoffenbarke <sup>106)</sup>, Polybius denkt sich, so wie auch Justin (3, 3),

98) Hesych. s. v. Etym. M. p. 60, 23.

99) Paus. 1, 42, 1.

100) Schol. Pind. P. 8, 88. N. 5, 81.

101) Paus. 5, 22, 2.

102) Pind. P. 5, 56.

103) Aristides Paneg. p. 414.

104) Thucyd. 6, 3.

105) Appian. bell. civ. 5, 119.

106) Resp. Lacedaem. 8, 5.

den Lykurg so aufgeklärt als er selbst war, so daß er sich nur des Glaubens der Menge bediente (10, 2); aber schon Herodot läßt uns erkennen daß der Zusammenhang der Lykurgischen Gesetze mit Delphi sagenhaft war, nach Analogie späterer Verhältnisse erzählt (1, 65.) Dem Lysander wehrte das Orakel die Lykurgische Verfassung zu ändern <sup>107</sup>). Bedeutsam genug sind die von den bestätigten Staatsordnungen, wie z. B. denen des Klisthenes nach Pausanias (10, 1), oft vielleicht auch von vorgeschlagenen oder berichtigten Gesetzen entnommenen Namen Nomios, von dem die Arkader ihre Gesetze herleiteten <sup>108</sup>) und Theomios, Aeolisch Thermios, der einen Altar in Olympia hatte <sup>109</sup>). In Kreta und Sparta gab Zeus, dem Zaleukos gab Athena im Traum die Gesetze ein, wiewohl nach den Scholien zum Pindar (Ol. 10, 17) die des Zaleukos durch das Delphische Orakel veranlaßt waren. Den Apollon zeichnet auch der Name Theorios aus, Dorisch Thearios, den er führt obgleich Theoren, d. i. Gottwarte <sup>110</sup>), zu bestimmen und auszusenden eine allgemeine Sache war, wie z. B. die Athener eine solche Festgesandtschaft jährlich nach Delos schickten <sup>111</sup>), die aber für Sparta in Delphi eine besonders wichtige Sache war. In Trözen hieß in einem Tempel der ältesten Zeit, Apollon, natürlich nicht von Anfang her, Theorios <sup>112</sup>). Die

107) Cic. divin. 1, 43. 108) Cic. N. D. 3, 23. Es erwähnt ihn auch Clemens Protr. p. 8. Von Mantinea einen Ordner ihres Gemeinwesens zu holen, wies das Orakel die Kyrenäer an. Herod. 4, 161.

109) Paus. 5, 15, 4, was nicht auf den Gottesfrieden insbesondere, sondern auf die gesetzliche Ordnung der Anstalt zu beziehen seyn möchte, obgleich nach Hesychius *θερμα* auch die *ἐκχωρία* bedeutete. *θεσμιος*, *δικαιος*, und *τῶν δικαίων πάντων ἀνθρώπου κρείττης* wird Apollon von Euripides genannt Androm. 161.

110) Schon Harpokratian erklärt richtig von *ᾠρα*, cura, was in ganz unzähligen Wortverbindungen vorkommt, und *θεός* ist ähnlich componirt in *θεουργός*, *θεοπρόπος*. Proleg. ad Theogn. p. XVII. 111) Plat. Phaed. p. 58 b. 112) Paus.

2, 31, 9. Hesych. *θεώριος*, *Ἀπόλλων*.

Sicilischen Theoren opferten ehe sie aus Sicilien schifften dem Archagetas in Naros.

Die Musik umfaßt Poesie, Musik, Tanz, die Neigung zum freien geistigen Leben bis zu dem Gegensatz des Amphion mit Zethos, welchen Euripides in der Antiope aufstellte <sup>113</sup>). An die Stelle der Phorminx und Kitharis, die zur Begleitung des Gesangs oder Tanzes diente, mußte die Kitharödis treten sobald durch die Ausbildung melischer Sylbenmaße auch dem Instrument übereinstimmende Rhythmen und Melodien zur Aufgabe gemacht wurden. Der Mäde rief die Mäsen an, die Töchter der Mnemosyne, und noch der kleine Homerische Hymnus auf die Mäsen, Apollon und Zeus (26) unterscheidet danach Mäden die von den Mäsen und Kitharisten die von Apollon sind; und in diesem Sinn riefen überhaupt die Rhapsoden, als sie nicht mehr immer von Zeus anhuben, den Apollon und die Mäsen an. Im Melos, worin Gesang und Musik sich einigten, mußte Apollon den Vorzug behaupten; er ward Kitharöde, der zugleich die Worte und die Melodie machte, sang und die Kitharis spielte <sup>114</sup>), und die Hymnenagonen, denen er als solcher vorstand, die chorische Mäde, die den Mythen von ihm und überhaupt höheren Schwung verliehen, waren für eine Zeit lang die herrlichste Erscheinung unter allen Künsten. Die Chortänze sind es die dem Apollon jenen Charakter der Heiterkeit mittheilen die z. B. Stesichoros ausdrückt: „am meisten liebt Apollon Spiel (*παυμοσύνας*) und Gesänge, Trauer und Wehklagen wurden dem Mädes zu Theil“, und Pindar: „Tänzer, der Festlust Herr, Bogner Apollon“. Vorzüglich die Päane und andre Chorlieder gemeinsamer Tafeln mußten diese Heiterkeit,

113) In Megara baute Alkathos die Mauer nach der Kitharis des Apollon (Paus. 1, 42, 1), wie Amphion die Thebische, und man könnte versucht seyn II. 7, 453, wo Poseidon und Apollon dem Baomedon die Mauer auführen, *ἀσλίσαντο* eben so zu verstehen, ganz ohne Rücksicht darauf daß II. 21, 443—449, wo Poseidon die Mauer baut und Phöbos dem Baomedon als Girt dient.

114) Hymn. in Merc. 476. 502.

gepaart mit festlicher und vornehmer Haltung, befördern. Nunmehr giebt Cumeos den Mufen den Apollon zum Vater obgleich er in einer andern Stelle auch die gewöhnliche Genealogie befolgt, und Pindar nennt ihn Musagetes, wie er im Homerischen Hymnus und am Rasten des Appelos erscheint. Die Instrumentalmusik hört darum nicht auf unter ihm zu stehn. Die drei Chariten auf der Hand des Standbildes in Delos von Angelion und Tektaios giengen vermuthlich die Musik an, so wie die des angeblich von den Meropen in Delos geweihten Apollon auf dessen linker Hand Leiter, Flöte und Syrinx hielten, wobei in der rechten der Bogen war <sup>115</sup>), wenn nicht gar von demselben Werk die Rede ist. Dieselbe Vorstellung enthalten Delische Münzen und eine von Athen <sup>116</sup>). Die Chariten die bei Pindar im Olymp um den Pythischen Apollon mit dem Goldbogen ihre Stühle setzen und die ewige Ehre des Olympischen Vaters feiern und ohne die nicht die Ehre und die Mahle dort sind (O. 14, 8—12), haben die weiteste Bedeutung. Die Mufen ihrerseits erhielten später zum Theil Instrumente, wie z. B. auf einer schönen Kylix des Etrurischen Museums im Vatican von sechs Mufen in deren Mitte Apollon steht, zwei mit Lauten, eine mit Flöten versehen sind. Apollon im langen Ionischen Gewand und im Schmuck eines Kitharoden war eine beliebte Vorstellung in Griechischen Städten und dann in Römischen Tempeln, worauf der nachlässige Nero sich beruft bei Tacitus (Ann. 14, 14).

Aristoteles nennt den Apollon Urheber des gebildeteren Lebens durch die Musik <sup>117</sup>). Die Chortänze des Delischen Festes nach dem Homerischen Hymnus sind nach dem Epos das

115) Plut. de mus. 14. Macrobius 1, 17 berichtet die Chariten des Apollon irrigh auf Gesundheit.

116) Ry. Athena, Sestini Descriz. di alc. med. Gr. di S. A. R. Christiano 1821 tav. 2, 6 p. XVI. Taylor Combe Mus. Br. p. 132. Uebers. des Stuart S. 553. Eine Gemme bei Millin Cat. mythol. 33, 474.

117) Fr. Historia. coll. Car. Müller. T. 2. fr. 67 cf. p. 190 fr. 284.

früheste bekannte Institut um die Künste zu heben und auszubilden. Den Chören und der Wahrsagung steht Apollon vor, sagt Strabon, zwei Hauptsachen verbindend (10 p. 468). Von den Dardanern und den Mäoniern her erhielt die Griechische Musik, die wir als eine Pierische oder Orphische denken mögen, Zuwachs. Die Bekanntschaft der Lesbier von Terpander an mit Lydien ist sicher, wobei beachtenswerth ist, daß dem Terpander unter andern auch Dardaneus zum Vater gegeben wird <sup>118</sup>). Aber nicht Asiatisch war der Charakter des Pythischen Hymnenwettkampfs und des Terpandrischen Nomos auf den Drachensieg, nach denen Delphi als Hauptstz der heiligen und gedankenreichen Kitharödi und Ausgangspunkt der höheren Kunst zu betrachten ist, durch welche die vortige Geistlichkeit sich vorzüglich geehrt hat. Wie die Kitharöden wetteiferten um den Preis des Hymnus, nahm der Gott dem sie dienten, selbst auch die Gestalt des siegenden Kitharöden an <sup>119</sup>) und man sagte auch daß er den Nomos erfunden habe <sup>120</sup>).

Als Sänger tritt Apollon auch bei den Hochzeiten auf, wie bei der des Peleus mit allen neun Musen an der großen Vase François in Florenz, bei der des Dionysos und der Ariadne <sup>121</sup>). So spielt er auch in alten Vasengemälden neben dem Wagen der Demeter die ihre Tochter zurückfährt, und in so manchen welche Hochzeiten vorstellen, meist von seiner Zwillingsschwester, wohl auch von Leto begleitet. Dem Hochzeitswagen des Zeus und der Hera schreitet er z. B. vbran <sup>122</sup>).

118) Marmor Par. *τερπανδρος ο δεσποινος λεβιος*. 119) Meine A. Denkm. 2, 37—57. 120) Suid. *νόμος* κδ. Der Gott des Gesetzes und der Ordnung regelte auch die Harmonieen der Musik.

121) Seneca Oed. 488. 122) D. Jahn Archäol. Auff. S. 95. Derselbe führt in den Schriften der Sächs. Ges. 1851 S. 159 das von Köhler herausgegebene Sardonyxgefäß in Petersburg an. Verschieden ist dieser Apollon von dem der nach der Theogonie mit Okeaniden und Flüßsen Männer erzieht (*κορυλλες* 346), durch den in der Odyssee Telemachos ein solcher Mann geworden ist 19, 86, der Apollon *κορυποτόμος*, Vater des Hymenaios.

Die Satriß und die Mantil sind verwandt, sagen die Hippokratiker, weil der eine Apollon ihrer beiden Vater ist: sie sind es in so fern als früherhin die Heilung gewöhnlich bei Orakeln gesucht wurde. Apollon war sodann der große Arzt indem er die großen Fieber, die er sandte, auch abwehrte und stillte. Die alte Bedeutung des *Ἀπέλλων* ist ersetzt worden durch die neuen Namen Alexikakos, Uebelabwehrer, wie der Apollon des Kalamis hieß, Epikurios, der Hülfreiche, der den Phigaliern bei derselben Pest beigestanden haben sollte, und Apotropaios, der Abwender, auch Panarkes, Allbeistehender (wie *ἑναγής*). Bei Empedokles sendet Apollon die Pest, der *Λόμωσ* der Lindier<sup>123</sup>). Wann sie wüthet dann durchziehn Rauchopfer die Straßen unter dem Hall der Pāane an Apollon Pāan im Oedipus König des Sophokles (5. 154); das Dank- und Freudenlied nach überstandener Angst und Sorge in den Trachinierinnen preist Apollon den Bogengeschmückten, Vorsteher, *προσπατήριος*, und zugleich Pāan, seine Schwester und die Nymphen, *ἰο ἰο Πάαν* (208). Den Asklepiaden hat Apollon die Arzneien gegeben<sup>124</sup>) und er wird, wo er nicht selbständig verwaltet, neben seinem Sohn Asklepios verehrt, wie in Selinunt<sup>125</sup>), wie in einem andern Sicilischen Tempel neben Pāan<sup>126</sup>), wie in einem Hesiodischen Bruchstück und von Solon. Auch des Homerischen Dämons Pāson Vater wird er nun genannt, gewöhnlich aber selbst als Pāan, Pāon, *Παιών*, angerufen. So nennen ihn Pindar (P. 4, 270. 293. 5, 59.), so Aeschylus<sup>127</sup>) und die Tragiker überhaupt Arzt im eigentlichen, auch in weiterem Sinne, wie z. B. Sophokles sagt *παιώνιον καὶ μούνον ἱατῆρα τῶν κακῶν*

123) Macrob. Sat. 1, 17. 124) Eurip. Alc. 970. 125) Die Münzen enthalten den pfeilabschießenden Apollon, also den *Λόμωσ*, wie in Lindos, und den Asklepios. Bei Orobä in Euböa war ein *μαντίον τοῦ Σελινουντίου Ἀπόλλωνος*. Strab. 10 p. 445. Ein Selinus war auch in Megalea. 126) Cic. Verr. 2, 4, 37. 127) Plat. rep. 2 fin.

(Tr. 1225), so die Alexandriner, Theokrit, Euphoriion, so Plutarch, Aristides u. s. w. Bei dem Schlafheilorakel des Amphiaraios hat Apollon Páon Theil an einem großen Altar <sup>128</sup>). Formeln sind *Παῖν ἀναξ, ὦ ναξ Παῖν, παιώνια θύειν*. Beiwort von Páon ist *λήιος*, von dem Ruf *λή Παῖν* (wie *Εὖλιος*) <sup>129</sup>), bei Aeschylus, Sophokles (*λήτε δαίτιε Παῖν, λήτε Ποσει*) u. A. Daher denn auch Phöbos selbst der schöne Jēpáeon genannt wird <sup>130</sup>). Er ist Askleios zu Elis <sup>130a</sup>), ἀκέστωρ, ἀπεσφόρος νόσων, σωτὴρ καὶ νόσου πανστήριος (Oed. R. 150), Arzt, *ιατρός*, ein weiser Arzt und Mantis bei Aristophanes <sup>131</sup>), *ἐφορος λοιμοῦ* in einer Inschrift von Gallipoli und auch *ὕγιος*.

Die Milesier und Delier verehrten den Apollon Ulios, welchen Strabon erklärt als gesundheitsgebend und heilend: denn *οὔλειν* sey *ὕγιαίνειν*, woher auch *οὐλή* und *οὐλὲς τε καὶ μέγα χάρις* <sup>132</sup>) zu erklären sey (14 p. 635). Auch in Lindos Apollon *ΟΛΙΟΣ* (*Ἠλιος*), wo auch der *Λοίμος* verehrt wurde. Nach Pherkydes <sup>133</sup>) that Theseus, als er gegen den Minotaur zog, dem Apollon Ulios und der Artemis Ulia Gelübde für seine Erhaltung. Dieß bestätigt Buttmanns Erklärung des Ulios, indem *εἰλος*, *οὐλος* (wie *οὐλος ὄρεα* bei Xenophanes), ganz, auch heil sey, wie heil in den nordischen Mundarten ganz bedeutet und mit unserm heil zusammen trifft, *οὐλὲ* also allerdings *salve* und *οὐλή* die Narbe als Heilung bedeute, *τὰ ὕγιη πῶν τραυματίων* <sup>134</sup>).

Der Bogen des Apollon, um dem Pindar und Platon

128) Paus. 1, 34, 2.

129) Euripides Phoen. 1050. Irrig Aristarchos von *σημι τὰ μέλη* nach Etym. M. p. 469, 53, Callimachos H. in Ap. 101, Klearchos b. Athen 15 p. 701 c. Paus. 6, 24, 5.

130) Apollon. 2, 704. 130a) Paus. 6, 24, 5. 131) Ar. 584. Plut. 11. *ιατρός* auch in einer Weihinschrift genannt C. J. p. 1010. 132) Od. 24, 401, H. in Ap. P. 288. 133) Bei Macrobius Sat. 1, 17. 134) Bei Greg. Cor. de Dial. Jon. 80 p. 491. Lexilog. 1, 190. Batos heißt *οὐλος* gesund, von der Stummheit hergestellt. Callim. in Apoll. 76.



bis zuletzt nachzugehn, sinkt in der Bedeutung unter den Dreifuß und die Kithara sehr herab, obgleich er sich äußerlich fort und fort unter den Attributen behauptet: so groß ist die Nachwirkung der ältesten Symbolik. Den Homerischen Namen *ἑκατηβέλης* (*ἑκατηβέλῃης*), mit welchem Alkman einen Páan begann, *ἑκατον μὲν ἄλς νιόν*, erklärte Simonides von den hundert Pfeilen womit Apollon den Python getödtet habe. Darüber bemerkt Eustathius, man sehe daran wie die Dichter nach Homer weniger ernst oder würdig (*σπουδοί*) verfahren als Homer. Man sieht wie die Tempellegende, um einen besonders heiligen Punkt der Dogmatik, wie der Drachensieg einer ist, neu auszuschnüden, die Sprache und den Geschmack und Menschenverstand gleichgültig zum Opfer brachte, und wie ernsthaft den Gläubigen solche Legenden vorgetragen worden seyn müssen, daß ein Simonides sie aufzunehmen würdigen konnte. Nur selten kommt vor Apollon Agreus oder Agraios, der Jäger, wie Pan Agreus<sup>135)</sup> und Aristaios, auch Poseidon, wenn ihn und Amphitrite der Fischer anruft<sup>136)</sup>; daher auch ein Sohn des Apollon und der Kyrene Agreus genannt wird<sup>137)</sup>. Von *ἄγρα*, Fang, Jagd, daher *ἀγροδοῦναι δαίμονες* Jagdbeute verleihe, *ἀγραῖος*<sup>138)</sup>. Sophokles nennt den Apollon Agreutas mit der Artemis in Bezug auf die Hirsche<sup>139)</sup>. Die Megarer rücdten den Tempel des Apollon Agraios und der Artemis Agrotera auf ihren Alkathoos hinauf<sup>140)</sup>, in die alte Zeit als Apollon Nomios noch in Ansehn stand. Beide zusammen gaben dem Chiron das Jagen, sagt Xenophon<sup>141)</sup>. Im Gefolge Prometheus des Aeschylus rief Herakles den Apollon Agreus an sein Geschöß zu lenken. Eine Seltenheit ist ein dem Prienischen Apollon geweihter Hase in Samos<sup>142)</sup>, so auch ein ihm (dem *τοξολόβας κοῦρος*) nach Delphi ge-

135) Hesych. 136) Lucian. Pisc. 47. 137) Justin. 13, 7.  
 Etym. M. p. 13, 7. 138) Oppian. Hal. 3, 27, 4, 577. 139) Oed.  
 Col. 1091. 140) Paus. 1, 41, 4. 141) De venat. 1, 1, wo wo  
 zu lesen ist. 142) Bröndsteds Reisen 1, 109, 127.

schentter Hirsch <sup>143)</sup>. Doch folgte, wie aus dem Bogen der Jäger, so aus diesem als Zeichen des Apollon das Reh oder der Hirsch. Die alten Standbilder des Apollon von Didymi, auch auf Münzen Milet's, halten ein Reh auf der Hand und dem Koloss dieser Art in Branchidä war die Statue im Ismenion zu Theben von Karachos nachgebildet. In Vasengemälden ist Apollon häufig von einer Hirschkuh begleitet, so auch in zwei archaischen geschnittenen Steinen <sup>144)</sup> und auf Münzen von Kaulonia <sup>145)</sup>. Dieß aber möchte wegen der Musikliebe dieser Thiere seyn, die man sogar zu ihrem Fang benutzte <sup>146)</sup> und welche Buffon bestätigt. Apollon *Μέλις* (Silvanus) in Kurion in Cypern und bei den Magneten ist ohne Zweifel mit dem Agreus derselbe: es weideten ihm geweihte Hirsche <sup>147)</sup>. Zu Dion in Makedonien war die Statue des Apollon in eine Hirschhaut gehüllt <sup>148)</sup>.

Nicht allberühmt ist der Name Katharsios, Gott der Reinigung, ein Name der von den Cäremonten und äusseren Mitteln der Reinigung hergenommen zu seyn scheint und für spätere Zeiten eine weit reichende Bedeutung erhalten hat, auch auf Zeus selbst <sup>149)</sup>, der Alles in sich vereinigt, und hier und da auf ein paar andre Götter übertragen worden ist. In den Eumeniden heist Apollon Iatromantis, Zeichenschauer und Reiniger, (*δομῶντων καὶ καθαίρων*; 64.) Mit der ärztlichen und der Seherkunst, sagt Platon, sind die Katharsis und die Katharmen vorzüglich verbunden <sup>150)</sup>. In ihrer Wurzel ist die Richtung der Religion welche dieser Apollon angeht, Schuld, Reue und Buße, uralt. Wie an seinem Jahresfest in alten Tagen durch ein Sühnopfer die allgemeine Straffälligkeit von den Gemeinden gebüßt

143) Aelian. H. A. 11, 40.

144) Millin P. gr. inéd. pl. 6. 7.

145) Bullott. 1840 p. 169. 1843 p. 91.

146) Aristot. H. A.

9, 6. Plat. de sol. Anim. Phn. 8, 32.

147) Ael. H. A. 11, 7.

148) Paus. 10, 13, 3.

149) Götterl. 1, 199—202.

150) Cratyl. p. 405 a.

wurde, ist bekannt genug. Als ein Sühnfest wird selbst die in Delos durch Ehre und Spiele von den Kykladen gefeierte Panegyris aufgefaßt: Dionysios der Perieget nennt diese Ehre *θύσια*, als eine geleistete Buße (527) <sup>151</sup>). Auch der Apollon der Ilias, der durch Nüane und Meerwasser mit der einzelnen Beleidigung sich versöhnen läßt, ist Kathartos. Den weitesten Spielraum erhielt er durch die in einem kräftigen, wilden Zeitalter häufigen Mordthaten unter den Edlen, von denen so manche noch in die Tragödie übergegangne Sagen eine Vorstellung geben. Wie groß das Verdienst gewesen sey, diesem Uebel gesteuert zu haben, ermißt man nach der Strenge und der Festigkeit der durchgesetzten Sühngebräuche; wie mächtig es gewesen seyn möge, darf man schließen aus der Sage daß Apollon selbst, wie nach Helian die Theffalier sagten (V. H. 3, 1), nachdem er sich durch vergossnes Blut, auch nur des von ihm angegriffenen Drachen beledet hatte, bei einem Lorberbaum im Tempethal (weil dort, wo er herkommt, der heilige Baum besondere Kraft hatte) gesühnt worden sey, und aus dem höchst feierlichen Gebrauch der achtjährigen Theorie, die von Delphi nach Tempe auf der heiligen Pythischen Straße (*ὁδὸς Πυθιάς*) gesandt wurde, nachdem vorher der Kampf mit dem Python durch einen Jüngling vorgestellt worden war, wie Ephoros und übereinstimmend noch Plutarch erzählen <sup>152</sup>).

151) Aeschylus Eum. 231 τὸν ἐκέτην δὲ θύσιμα. Sophokles Phil. 950 φόνον φόνου δὲ θύσιον τίσω τάλας. Eustathius bemerkt zu der Stelle mit Recht: *ὡς θύσιως χάριν καὶ ἐπὶ σωτηρίᾳ γενομένου (χόρου)*.

152) D. Müllers Proleg. S. 157—160. 302. Dor. 1, 202 ff. 235. 319 f. Die Procession nach Tempe beweist nicht daß der Dienst des Apollon von da nach Delphi gekommen sey, da sie sich auch aus der Freiligkeit des von da nach Delphi verpflanzten Lorbers, der dort vermuthlich besonders schöne Wäldchen bildete, erklären läßt. Der Apollon der Dorier, die nach Herodot und Strabon eine Zeitlang in Hestiodotis gewohnt haben, ihn auch im Tempethal verehrt haben müssen, ist keineswegs nothwendig mit dem Pythischen ursprünglich derselbe, sondern kann in diesen

Solche Anstalten werden nicht eingeführt ohne ernste Absichten und nur in Zeiten wo sie Sinn und Bedeutung haben können, während Mythen aus einer religiösen Idee, wie Reinigung und Buße, auch später abgeleitet werden können, die dann nicht beweisend sind für das Vorhandenseyn oder die Kraft dieser Idee in hochalter Zeit<sup>153</sup>). Die tiefe Bedeutung der Reinigung des Apollon selbst ist auch abzunehmen aus dem Eifer mehrerer Orte, welche sich zum Schauplatz derselben aufwarfen, besonders Larissa und ein andrer Ort in Kreta, wo hier Karmanor, dort Chrysothemis als die Katharten genannt wurden. Dieß scheint mir als Nachahmung und Uebertragung der Delphischen Sage (wie auch die der Reinigung des Dreßes von Athen nach Trözen und nach Rhegion gezogen wurde), schon durch die Einmischung von Tempe dort und durch die

---

übergegangen seyn als diese südlich zogen an den Peta und am Parnas das große Pythische Heiligthum fanden. In der Schlucht des Peneios wurde die bekannte Inschrift *απλουνς πεμπετα* gefunden; auf beträchtlicher Höhe des Olympos aber ward ein Pythion errichtet, Müller Dor. 1, 21 Note 4. 153) So möchte es seyn mit dem Mythos von dem

achtjährigen Knechtsdienst des Apollon bei Admetos in Phera, dem er in der Ilias die Stuten, wie dem Laomedon die Rinder 21, 448, weidet 2, 766 (*ἰν' Ἠφεῖῃ*), wegen Mordes der Kyklopen nach Euripides im Anfang der Alkestis, wo der Scholiast bemerkt daß dieselbe berühmte Geschichte von der Knechtschaft des Apollon auch (vermuthlich auch wegen der Kyklopen) bei Hesiodos (in den Ehen) vorkomme. Ein ursprünglicher Zusammenhang der dieselbe Idee in verschiedner Weise ausdrückenden Blutreini- gung und Knechtschaft als Buße, sie als Vorbereitung der Sühnung, ist mir sehr unglaublich. Das Verknüpfen und Amalgamiren ist Sache der Mythologen. Noch weniger möchte ich eine mimische Nachahmung auch des Knechtsdiensts durch den Knaben annehmen. Plutarchs Worte de def. orac. 15 *αὐτὸς πλάναις καὶ ἡ λατρεία τοῦ παιδὸς οἱ πεγεόμενοι περὶ τὰ Τέμπη καθαρμοί*, können aus manchen Gründen so große Dinge nicht beweisen. Es steht dahin ob nicht die Abbüßung durch Knechts- dienst auf Apollon erst übergetragen worden ist von der Athena die durch sühnende Strafen Buße auferlegte, während Apollon Cäramonien religiö- ser Sühnung eingeführt hatte um Schen vor dem Blutvergießen einzusüßen.

auch in Delphi berühmten beiden priesterlichen Namen sich zu verrathen und nicht sehr alt zu seyn. Eben so und noch weniger alt mag die Legende von Sikyon seyn, wonach man den vermuthlich uralten Gebrauch des allgemeinen Apollinischen Sühnfestes, daß sieben Jünglinge und sieben Jungfrauen am Flusse Sythas beteten und die Götterbilder in das Hieron der Peitho (die deren Flehn, das *ἱκετεύειν*, bei den Göttern unterstützte) und darauf zurück in den Tempel auf der Agora brachten, darauf gründete daß Apollon und Artemis (diese zugesetzt mit Bezug auf die sieben Mädchen), nachdem sie den Python getödet, der Reinigung wegen nach Megalea gekommen seyen, aber geschreckt an dem noch jetzt Furcht (*φόβος*) genannten Ort (auch hier geht aus einer der beliebten Deutungen von Ortsnamen die ganze Dichterei hervor) sich nach Kreta an Karmanor gewendet hätten <sup>154</sup>). Durch die Feier der Reinigung sowohl als durch die Sage von dem Knechtsdienste des Apollon ist es klar, daß von Delphi aus zuerst oder am nachdrücklichsten dem Mord gesteuert worden und eine bestimmte Ordnung der Reinigung durchgesetzt worden ist. Pausanias erzählt noch eine andre kühne Delphische, mit einem Orakel der Phemonoe geschmückte Sage, daß Apollon, als er auf das Flehn der Bewohner einen Euböischen Fürsten, der ihr Gebiet verwüstete, mit seinem Pfeil erlegt hatte, gesühnt wurde, und zwar von Kretern (10, 6, 6), was also zu Ehren des Karmanor oder Chrysothemis oder überhaupt der Kretischen Priesterparthei in Delphi so erzählt wurde und vermuthlich nicht älter ist als die eben erwähnten Kretischen Sagen. Von dem Anflehen bei Sühnfesten hatte Apollon in Magnesia <sup>155</sup>) und in Nisäa <sup>156</sup>) den Namen *Αἰτάς*, wenn er nicht etwa die göttlichen Strafen der Mörder abwehren sollte, wie gebetet wird:

154) Paus. 2, 7, 7. auch Androlitia Plin. 5, 31.

155) Mionnet n. 664. Die Stadt hieß Hesych. *Ἡσυχία*, *θαλλὸν τὸν ἱερόν*.

156) Sestini numism. T. 11 p. 40

Apollon hält einen Vorberzweig und Bogen.

ἡγομεν οἱ κτείναντες, ἀπότερατε λειγόν, Ἀπόλλων <sup>157</sup>). In den Eumeniden des Aeschylus nennt sich Apollon den Katharsios des Mordes des Orestes (568), der dadurch daß ihn Apollon selbst geboten hatte, der Sühne fähig war <sup>158</sup>). Nach der Aethiopis des Arktinos wurde Achilleus von dem Morde des Thersites in Lesbos, nachdem er dem Apollon nebst den beiden Göttinnen geopfert, von Odysseus gereinigt. In Athen soll Epimenides von Phästos auch als Kathartes in Solons Zeit gewirkt haben. Solon band den Eid an Zeus Hikesios, Katharsios und Erastesterios <sup>159</sup>). Von Todschlägen und von schwerer Schuld und Missethat der Gemeinden (ἄγος) dehnte sich die Forderung der Reinigung immer weiter aus und es bildeten und verbreiteten sich Cäremonien welche durch das Aeussere, wie das Weihwasser, die Perirrhanterien, oder das Besprengen der Sitzungsbanke mit Schweinsblut an die innere im Tempel oder in öffentlicher Handlung zu beobachtende Reinheit und Gewissenhaftigkeit erinnern sollten. Wie viel Delphi auf die Feierlichkeit der strengen Reinhaltung und den Eindruck des Symbolischen hielt, sieht man z. B. daraus daß nach dem Sieg von Plataea der Pythische Gott vorschrieb, dem Zeus der Freiheit einen Altar zu errichten, aber vor dem Opfer alles Feuer in der Gegend, als von den Barbaren besetzt, auszulöschen und reines von dem gemeinsamen Heerd in Delphi zu holen <sup>160</sup>). Apollon selbst, der Stifter der Reinigung, Quell und Grund der Reinheit, nimmt nun als Ἡδὸς, der lichte, helle, der er vorher im physischen Sinn gewesen war <sup>161</sup>), die Bedeutung an des reinen, ἄγνος, im moralischen. Aeschylus nennt die ungereinigte Hand ἀποβαντων und Euripides sagt

157) Plut. reip. ger. 19.

158) Orestes Reinigung s. D. Müllers Eumeniden S. 148 f. Apollons Bild berührend wird Orestes frei von den Erinyen Choeph. 1056.

159) Poll. 8, 142.

160) Plut. Aristid. 20.

161) Aeschyl. Prom. 22 ἡλίου ποίβη χροά.

φοῖβος κειμήλια, φοιβαῖον wird february <sup>162</sup>). Eine schöne Erscheinung, der Gott des reinen Gewissens, der sittlichen Klarheit und Hoheit, der abzutheilenden Befleckung, eine Idee zu welcher der Griechische Geist mit dem wachsenden Gefühl und Verständniß der Sünde sich erhoben hat, auf derselben Bahn der immer klareren Entwicklung worauf wir die Idee der gerechten Weltregierung und in Eleusis die der Zukunft der Geister vorgeschritten sehen, in denen allen in der Nation die tiefe Anlage des Gemüths und rege Empfänglichkeit für das sittlich Gute und Schöne eben so außerordentlich als die für die natürliche Schönheit durch die Phantasie und die eindringende Erkenntniß der Dinge erscheint. In Bildwerken zeigt sich der Reiniger Apollon mit dem averruncalen Lorberzweig nur selten <sup>163</sup>). Im Verlauf der Entwicklung aber wurde die Idee der Katharsis theils durch sehr geistige, schwärmerische Philosophen, wie Empedokles, theils durch herumziehende pfäffische gewinnsüchtige Aerzte, nach Hippokratishen und Platonischen Schriften zu schließen, immer weiter, dunkler und verworrener, ihre Gebräuche immer abergläubischer angewandt. Das Christenthum hat sie sammt den Opfern abgestellt, indem es von sinnvollen und von Anfang gut gemeinten Aeußerlichkeiten ab auf das Innere hinwies: wenn man nicht Christi Blut, das Andere dem Opfer gleichstellen, nach dem heidnischen reinigenden Thierblut fassen soll.

Wie Apollon als Heerdengott sich an vielen Orten fort und fort behauptete, so wurde auch von den Seefahrern weit und breit der Delphinios verehrt <sup>164</sup>). In Megina und in Thera hieß ein Monat Delphinios. Athen hatte ein Delphi-

162) Plutarch erklärt φοῖβον τὸ καθαρὸν καὶ ἄγνον καὶ ἀμίαντον (daher Φοῖβος ἀληθῶς Qu. Gr. 12) und Grammatiker leiten diesen Namen Apollons überhaupt davon ab, z. B. Schol. Apollon. 2, 201.

163) D. Müllers Handbuch §. 362, 3.

164) Götterl. 1, 499—511. Ein Grammatiker sagt: Δελφίνιος ἀποδημίας καὶ κινήσεως ἕνεκα σημαίνειν.

nion, angeblich aus des Theseus Zeit <sup>165)</sup>, an der Attischen Küste Eretria gegenüber und das Fest der Delphinia im Monat Munychion, über Athen hatte Apollon als Delphin die Kreter geführt <sup>166)</sup>; in Megara bezeugen den Delphinios Münzen <sup>167)</sup>, in Chalkis Plutarch <sup>168)</sup>, bei Dropos hieß ein Hafenort Delphinion <sup>169)</sup>. In Chios, in Milet oder Didymi derselbe Cult <sup>170)</sup>, auf der Burg von Massilia ein Heiligthum das allen Bürgern offen stand <sup>171)</sup>. So Apollon *Ἀκτιος* und *Ἐπᾶσιος* auf der Magnesischen *ἀκτὴ* <sup>172)</sup>. Dem *Ἀκτιος* wurden nach der Schlacht von Actium die Erstlinge der Schiffsspolien geweiht <sup>173)</sup> und auf dem Vorgebirge Leukate geopfert <sup>174)</sup>. Auch *Ἐμβάσιος* ist er und *Ἐκβάσιος* und *νηοβάσιος* (wie *μηλοβάσιος* <sup>175)</sup>). In Erbyen war Apollon *Ἐπιβατήριος*, der Legende nach von Diomedes der dem Sturm entgangen war <sup>176)</sup>, in Tarsos Apollon mit dem Dreizack <sup>177)</sup>; auch mit Leukothea zusammen finden wir ihn <sup>178)</sup>. Im Homerischen Hymnus auf Apollon sind, wie mir scheint, die Schauhöhen, vorragenden Bergspitzen, Küsten, Flußmündungen und Seefahrten (22 — 24 und zwei dieser Verse wiederholt 144 f.), mit Rücksicht auf den verbreiteten Seehandel, bestimmt untergeschoben worden, um dem Apollon in diesem Hymnus die Ehre auch dieses weiten Reichs zu erweisen: an ihre Stellen und zu dem Inhalte des Hymnus passen sie durchaus nicht. Häufig kommt unter den Zeichen des Apollon der

165) Paus. 1, 19, 1. Poll. 8, 190. 166) Etym. M. *ἐνὶ Ἀελανίῳ*. 167) Pouqueville Voy. 4, 131. Mionnet. 168)

Flamin. 16. 169) Strab. 9 p. 403. 170) Diogen. 1, 29.

171) Strab. 4 p. 179. 172) Steph. Byz. s. v. 173)

Strab. 7. 174) Virg. Aen. 3, 274. 175) Bei Apollonius

1, 359. 404 baut Jason dem *Ἀκτιος* und *Ἐμβάσιος* einen Altar weil ihm Apollon die Wege des Meeres geweissagt: nach der herrschenden Vermengung und Verschlingung der Mythologie. B. 966 ist auch *Ἐκβάσιος*.

176) Paus. 2, 32, 1.

177) Dion. Or. Tars. 1.

178) Ael. V. H. 1, 18.



Delphin, wie z. B. auf einem schönen Dreifuß im Vatican, auf archaischen Münzen von Delphi Ziege zwischen zwei Delphinen oder zwei Fischen, Delphin über dem Dreifuß auf Kaisermünzen <sup>179)</sup>. In Elis, wo die Fischerei stark betrieben wurde, ist Apollon selbst zum Fischspeiser (*ὀψοφάγος*) geworden, unter welchem Namen Polemon eine Statue von ihm anführt <sup>180)</sup>.

In Delphi wurde auch Apollon dem Faustkämpfer, in Sparta und Kreta dem Laufer (*δροματός*) geopfert nach Plutarch <sup>181)</sup>, gewiß nicht wegen seines Einflusses auf die Gesundheit, wie Sprengel dafür hielt, und auch in der Ilias giebt er dem Faustkämpfer Phorbas auszuhalten und zu stehen (23, 661). In Delphi hielt wohl leicht jede Klasse sich an Apollon, und *δροματός* möchte mit *πονηρόμοιος* zusammenhängen: denn der gymnastischen Jugend Götter und Vorbilder waren eigentlich Hermes und Herakles. Doch war in Athen dem Apollon Lykios das Gymnasium geweiht und der Gott war wie von einer schweren Arbeit ausruhend gebildet <sup>182)</sup>, wie eine bekannte Statue einen Apollon mit dem Arm auf dem Haupt ruhend darstellt: und von dem bogengeübten Gott mochte leicht auch der Kämpfer in solchen kraftapstrengenden Spielen Beistand ersuchen.

Endlich ist dem Apollon auch ein böses Patronat, doch nur in einigen Sitten Asiatischer Weichlichkeit und, so viel wir wenigstens sehen, nicht in früher Zeit, aufgedrungen worden. Der Didymaios in Branchidä wird von Konon *Φίλιος* genannt. Dieß kann Gott der Freundschaft heißen, wie Zeus Philios oder *Ἐταίριος*. Der Miletische *Φίλιος*, *Φιλήσιος* aber bedeutet den Gott der Rüsse, so daß Varros Worte: *Philesii Apol-*

179) Eckh. 6 p. 316. Annali d. J. a. 23, 254. Die Erzmunzen von Megara enthalten gewöhnlich zu dem Apollotopf Laute und Delphine.

180) Ap. Clem. Protr. p. 32 Pott.

181) Symp. Qu. 8, 4.

182) Lucian. Anach. 7.

linis nequitia, den rechten Aufschluß geben <sup>183</sup>). Macrobius, immer nur die Sonne im Kopf, denkt an die Küsse womit diese im Aufgang begrüßt wurde (Sat. 1, 17). Strabon aber meldet von der Liebe des Apollon zum Branchos, wovon in Branchidä die Sage sey (14 p. 634), und Konon erzählt daß Apollon, wo der Altar des Apollon Phileos war, den schönen Branchos verliebt küßte (*ἔρασσεῖς ἐφίλησεν*) und er dadurch begeistert weissagte (33.) Dem liegt ein Knabenwettkampf, Philesia, zu Grunde, die saubere Legende von dem Ursprung der Branchiden von zwei Jünglingen, Zwillingen gleich ihren Göttern, die in Küssen um den Preis eines Schwans wetteifern, eines Apollinischen Thiers, das aber hier auch auf den schönsten weißen Körper *Ἀργυρῶς* anspielen möchte. So setzt die Knabenkämpfe in Milet Leukothea ein, die Weißgöttin, mit Bezug auf die Weißlinge, was die Legende gleichfalls versteckt um es errathen zu lassen <sup>184</sup>). Liebhaber solcher Schönen gaben sogar dem Agamemnon einen *Ἀργυρῶς*, nach welchem Aphrodite Argynnis benannt worden sey <sup>185</sup>). Wettstreit im schönen Küssen war ein Gebrauch auch in Megara <sup>186</sup>). Mit dem Branchos aber wurden dem Apollon nach Varro Tempel errichtet, Philesia genannt; Philostratus nennt ihn und den Klaros (auch von Theopomp erwähnt) die Schönen des Apollon <sup>187</sup>). Den Apollon Phileios im Dibymäon zu Milet hatte Kanachos von Sikyon gemacht (zwischen Ol. 70 und 75) <sup>188</sup>), der aber vermuthlich damals noch nicht. Phileios hieß: Arnobius nennt diesen neben Dibymäus (1, 26.) Mag in Sparta, wenn Apollon den schönen Hyakinthos, den sein Discus trifft, liebte, und so auch nach Praxilla den Karnos, die Dorische

183) Bei Schol. Stat. Theb. 8, 198. cf. Mythogr. Vatic. I, 81.

II, 85. 184) Con. 33. 185) Athen. 13 p. 603 d. Plut.

Gryll. 7. 186) Theocr. 12. 187) Epist. 41 p. 931.

188) Plin. 34, 8, 19, 75. Paus. 9, 10, 2: §. Brunn Griechische Künstler 1, 74—76.

Jünglingsliebe im besseren Sinne dem Mythos vorgeschwebt haben, so bedeutete dagegen den Joniern Apollons Liebe des Branchos, des Klaros, den Ägyptern die des Kinyras, obwohl Pindar diese schonender auffaßt (P. 2, 16), gewiß etwas Andres: zu gutes Vorurtheil hat auch Terentianus, Apollon habe von keuscher Liebe ergriffen den Hirten Branchos das Wahrsagen gelehrt (5, 65.) Die Liebe des Sarpedon zum Miletos<sup>189)</sup> oder zum Atymnos<sup>190)</sup> ist um nichts besser als die des Philefios. Nur zu deutlich stellt sich dessen Bedeutung in Antiochien heraus. Windelmann folgerte aus einer Münze Antiochus III und einigen Statuen mit auf dem Wirbel gebundnem Haare daß der Didymäische Apollon beidgeschlechtlich sey: Kanachos hatte ihn nur nackt, nicht zwitterhaft, was Plinius nicht hätte übergehn können, gebildet. Payne Knight bemerkte den Milesischen Apollon mit weiblichem Gesicht und Brust, übrigens mit dem Bogen in der Hand und sitzend auf einem Schiff, und sah darin die schaffenden und zerstörenden Kräfte vereinigt u. d. gl.<sup>191)</sup>. Man muß aber bei jenen Münzen der in denselben Zeiten beliebten Hermaphroditenbildungen, des mannweiblichen Genius der Basengemälde, des androgynen Dionysos, der an den Dionysien in Athen in Horen verkleideten Jünglinge sich erinnern, so wie in Bezug auf den Cult des Philefios überhaupt der Umdeutung des Ganymedes und der Orphiker und des Phanoskes welche die Knabenliebe der Götter sangen<sup>192)</sup>. Sprechend für die Bedeutung des Philefios ist auch daß in dem in Trapezunt nach Arrians Zuschrift des Periplus an Hadrian unter diesem Namen verehrten Gott Antinous zu verstehn ist<sup>193)</sup>: eben so daß die Fabel den Tiresias, als der die weibliche Wollust kannte, in das überprachtige und überschwelgerische Heiligthum des Apollon Daphnaios zu Antiochien verbannte, wovon bei Joh. Malala eine überphilosophische, gar erbauliche Deutung zu lesen ist (T. 2 p. 46.) Nichts Neues unter der Sonne. Die äußerste Sittenverderbnis an gewissen päpstlichen, die Galanterie an einigen churfürstlichen Höfen waren verhältnismäßig eben so frech als die Ausschweifungen die unter dem Glanz und der über die Frommen errungenen Autorität der Priester des Philefios und verimuthlich vieler Orphiker sich dicht an das Heiligthum heranbrängen konnten.

189) Apollod. 3, 1, 2. Anton. Lib. 30.

190) Apollod. 3, 1.

191) Account of Priapus. p. 141. Spec. of anc. sculpt. T. 1 pl. 12. 43. 64.

192) Ovid. Metam. 10, 150.

193) Peripl.

Pont. Eux. p. 2. Gesner de Deo bono puero Phosph. Comm. Gotting. T. 4 p. 104 ss.

## 18. Artemis die Letoide. (1, 598—606).

Ueber diese Göttin haben wir den Hymnus von Kallimachus, der in Erfindung und Zusammenhang nicht bedeutend und im Ganzen eher gekünstelt und überladen als dichterisch schön ist, wie am merklichsten die Nachahmung des Hymnus auf den Delischen Apollon in dem ehren- und glanzvollen Auftreten der Göttin unter den Olympiern zeigt (142—169); aber er giebt eine Uebersicht, worin nur manches Wichtige nach Bedingungen der poetischen Composition kurz und nebenbeigeworfen und auf den mythologischen Geschmack der Zeit berechnet, einiges Unbedeutende hervorgehoben ist und die That der näheren Bestimmungen in Zahlen und andern Nebenumständen eine schwache Wirkung thut. Die auch von Aristophanes gerühmte Vielnamigkeit der Artemis <sup>1)</sup> wird gleich im Anfang bemerkt (7), wie die des Apollon im Homerischen Hymnus (39—44), und die der Artemis möchte in der That noch größer seyn. Dreißig nach ihr genannte Städte giebt ihr der poetische Grammatiker, wo sie allein, wie in vielen Städten und Inseln gemeinschaftlich verehrt werde; in allen aber seyen ihre Haine und Altäre (34), und Spanheim bemerkt wie sehr dieß durch die Münzen und durch Pausanias bestätigt werde. Schon Alkman nennt Artemis die von tausend Bergen, und tausend Städten und auch Flüssen. In Bezug darauf wird sie gepriesen als *γαιάοχος* von Sophokles (Oed. T. 160), als *πολιήοχος* von Apollonios (1, 312).

An der Letoischen Jungfrau, *Ἀρτώα κόρη, Ἀρτωγένεια* bei Aeschylus, zeigt sich besonders schön die geniale durch die Nation verbreitete Kunst Gestalten und Charaktere zu schaffen und festzuhalten. Wie wir schon bei Homer in ihrer Schilderung das Zwillingsverhältniß zu Apollon als Hauptmotiv angewandt und einen gewissen Parallelismus wohl durchgeführt sehen, so gilt dieß Verhältniß fortwährend als ihr höchster

1) Theomoph. 727.

Ehrentitel und im Cultus wird sie daher, ohne daß dieß jedoch auf sie selbst Einfluß äussert, zu den Aemtern und Namen des Apollon hinzugezogen, die ihr eigentlich fremd waren und für sie nur wie einen Titel abgeben. Sie scheint ihn zuweilen nur als sein Schatten zu begleiten. Wie in Delphi natürlich Apollon Pythios, Leto und Artemis vielfach zusammenstehen, z. B. in der Eidformel<sup>2)</sup>, so trennen auch viele Tempel die Schwester nicht von Apollon in seinen verschiedenen Aemtern. In Mythen und Bildern wird jene ihm auf ähnliche Art gern zugesellt, wo er bestimmt allein zu handeln hat, wie z. B. in der Sühnung des Drestes in Vasengemälden. Ihr eigentliches Amt und Reich aber ist die Jagd, von dem weiteren Bezug zu den Thieren, sie zu nähren, im Allgemeinen getrennt, ungefähr wie Hera ausschließend zur Ehegöttin geworden ist. Für das äussere Leben war nach der Natur des Landes und den Verhältnissen der Bewohner die Jagd grobentheils eben so wichtig geworden als die Ehe für das bürgerliche und häusliche, und Artemis stand daher in der Religion hinter der Adergöttin Demeter und dem Gott des Weins weniger zurück als uns zuerst scheinen könnte. Die Person und die Verehrung der Jägerin waren so ausgebildet und festgestellt, daß selbst die Fackeln, die ihr bei der stärkeren Einlenkung der mythischen Religion rückwärts zu der physischen in die beiden Hände gegeben wurden, keinen grellen Contrast machten, sondern mit dem Bogen sich wie ein neu beigelegtes Ehrenzeichen ganz wohl vertrugen, wie später der kleine Halbmond auf dem Haupte der Jagdgöttinn. Für die Zeit der großen Tragiker ist es daher umfassend oder vollständig, wenn Sophokles sie anruft als die gleichentsprossne Artemis Drtygia, die Hirschtrefferin, mit Doppelfackel. Was dem Apollon in Handhabung des Bogens übriggelassen worden ist, zu dessen andern Functionen er nun weniger paßt, ist nicht zu vergleichen mit

---

2) C. J. n. 1688.

dem Auftreten der Jagdgöttin (Götterl. 1, 392 f. 2, 274). Doch soll nach Xenophons Jagdbuch der Jäger, wenn er den Hund losläßt, zum Apollon Agraios und zur Artemis Agrostera beten (6, 13).

Am liebsten von den Bergen ist der Jägerin, welche die Städte meidet, nach dem Hymnus des Kallimachos der Taygetos (18. 186) und an dem Arkadischen Parrhasios hat sie zuerst gejagt (87. 99). Besonders hatte der mittlere Höhenzug des Taygetos zwischen Taleton und Euoras eine große Menge von Hirschen und wilden Ziegen, Sauen und Bären und anderem Wild und hieß davon Therá, Wildbezirk. Auch sind die Lakonischen Spürhunde berühmt, und in Arkadien erhält Artemis bei Kallimachos eine große Koppel Hunde von Pan. Deren schenkt sie zwei ihrer Lieblingsnymphen Kyrene, die wir als große Jägerin besonders aus Pindar kennen, und die so wie die Mythen von Atalanta und Taygeta und die Jagdnymphen der Göttin des Webwerks überhaupt die hohe Begeisterung für sie verräth. Dorischer Geist und Sitte sind gewiß auch nicht ohne Einfluß geblieben. Für Messenien und Argos war vermuthlich die Jagd nicht viel weniger als für Sparta. In Elis waren die Tempel der Artemis besonders zahlreich, umgeben von Hainen und blühendem Strauchwerk, und in welchem Theil Griechenlands fehlen Waldung, Hügel und Hochgebirg? Sehr häufig sind daher ihre Beinamen von den Bergen genommen, *ὄρεια*, *οὐρεία*, *ὄρεστέρα*, *ὄρεσις*, *ὄρεϊβάτις*, *οὐρεσιφοῖτος*, *ὄρειλόχη*, *ὄρεϊς* 3), einmal, bei Dyme, auch *Νεμυδία*, *nemorensis* 4), oder heißt sie Wildwälderin 5) und besonders Hirschtresserin, *Elaphebolos*, in Elis

3) Dies in Thypatira. Spon. Miscell. p. 88. Ueber *ὄρειλόχη*, das in den Wörterbüchern fehlt, s. Perizon. ad Ael. V. H. 2, 25. Hemsterh. ad Poll. 9, 12 p. 982.

4) Strab. 8 p. 342. Derselbe sagt von dem Artemision bei Aricia *ὃ καλοῦσι νέμος* 5 p. 239.

5) *Ἀρτεμι θεροφόνη* Theogn. 11, *θηροκτόνη* Aristoph. Lys. 1262, *θηροφόνη παῖ Λατοῦς* Thesmoph. 327, *θηροκτόνος*.

nach Pausanias Elaphidia (6, 22, 5, ihr Festmonat Elaphios im Frühling 5, 13, 5. 6, 20, 1). Elaphebolia hieß ihr Fest zu Hyampolis in Phokis noch zu Plutarchs Zeit<sup>6)</sup>, auch in Athen, indem der Elaphebolos Hirsche geopfert wurden oder Hirschfuchen, Hirsche genannt<sup>7)</sup>. Danach wurde dort so wie in Delos und Jasos, auch der Monat Artemision Elaphebolion genannt<sup>8)</sup>. Hirsche geben auch das Gespann ihres Wagens ab, mit dem sie am Fries des Apollontempels in Phigalia auch dem Bruder zur Seite fährt, oder Rehe<sup>9)</sup>. In Lakonien hatte sie auch als Podagra einen Tempel so genannt von den Fallen worin man das Wild fangt<sup>10)</sup>. In Samos wurde ihr ein Eber geopfert nach Hesychius (v. *καπροβάρος*). Auf Wolfsjagd scheint bezogen Artemis Lykeia in Trözen<sup>11)</sup>, die sonst nicht vorkommt, aber dem Apollon Lykoftonos der Legende, der neben der Artemis Elaphebolos genannt wird, nachgebildet seyn mag<sup>12)</sup>. Die Hasen machen die allgemeinste Jagd aus: darum will Kallimachos singen der Göttin deren Sache sind Bogen und Hasenwerfen (*λαγυβολίαι*) und Ehre (2). In der hasenreichen Insel Ikaros holten die Jäger bei der Agrotera Erlaubniß ein, vermutlichlich gegen eine kleine Abgabe<sup>13)</sup>; wenigstens werden bei Arrian für einen gefangenen Hasen zwei Obolen in den Schatz entrichtet<sup>14)</sup>. Köpfe und Klauen des Wildes hiengen die Jäger der Artemis zu Ehren an einem Baume des Waldes

6) Mulierum virt. 2. 7) Athen. 14 p. 646. e. 8) Etym. M. J. Beck. Anecd. p. 249. Nur eine poetische Variation von *λαγυβόλος* scheint *αλλοφόνος* zu seyn.

9) Apollon. 3, 876. Callim. in Dan. 112. Etwas das wohl keinem Griechen einfiel, legt man in Apollon und Artemis am Fries von Phigalia wenn man sich denkt daß sie als Helfer der Hellenen im Kampfe gegen Amazonen und Kentaurer da seyen. An der neuen Dariusvase in Neapel aber stehn sie als die Hellenischen Götter der Asia und ihrer Göttin gegenüber.

10) Eschbius bei Clemens Protr. 11) Paus. 2, 31, 6. 12) Plat. de sol. anim. p. 966 a. 13) Ael. H. A. 9, 9. 14) de ven. 33.

auf <sup>15)</sup>, Köpfe von Hirschen sieht man so angebracht in Reliefsen und geschnittenen Steinen; Köpfe von Ebern und Bären an einer Waldkapelle der Agrotera gemalt nennt Philostratus (Im. 1, 28); es sind die Erflinge der Jagd <sup>16)</sup>. Heerden von der Göttin geweihtem Wild hielt man z. B. in Eusi <sup>17)</sup>, im Phokischen Hyampolis wo das große Fest Elaphebolia hieß, wo sie am meisten verehrt, ihr Tempel nur zwei mal im Jahre geöffnet wurde, heilige Weidethiere, die ohne Krankheit und fetter als die andern aufwuchsen <sup>18)</sup>. Jäger die der Artemis heilige Thiere geschossen hatten, kamen um <sup>19)</sup>. Aeschylus setzt im Agamemnon an die Stelle des Homerischen Unglückszeichens, so wie nach ihm auch ein Apollon oder Pan oder Zeus das Schreien der ihrer Jungen beraubten Geier vernimmt (55), gleich dem Herrn der sich der jungen Raben erbarmt die ihn anrufen, als ein neues daß eine trachtige Häsinn von zwei Adlern gefressen und dadurch Artemis erzürnt wird die auch der jungen Löwenbrut und allen noch gesäugten Jungen des Wilds der Felder wohl will (132).

Der eigene gemeine Name für die Jagdgöttin war Agrotera. Tempel hatte sie unter diesem Namen in Athen, auf dem Platz Agrá jenseit des Ilissos, wo sie von Delos kommend zuerst gejagt <sup>20)</sup>, in Megira <sup>21)</sup>, in Megara, hier mit dem Apollon Agráos <sup>22)</sup>, in Syrakus <sup>23)</sup>, einen Altar in Olympia <sup>24)</sup>. Die Spartaner opferten ihr im Feld selbst eine Ziege <sup>25)</sup>. Berühmt ist das von einem Gelübde vor der Marathonschen Schlacht der Agrotera hergeleitete Opfer

15) Diod. 4, 22. Schol. Aristoph. Plut. 944. Stat. Theb. 9, 589.

16) *πρωτόγρια*, *πρωτόλαια* Spanh. ad Callim. in Dian. 104, *ἀρροθίνια* Arrian. Ven. 6, 13. Plut. sol. anim. p. 965 c.

17) Polyb. 4, 18, 10. 18) Paus. 10, 35, 4. 19) Duo de Luynes Etudes numism. p. 17. 20) Paus. 1, 19, 7.

21) Paus. 7, 26, 2. 4. 22) Paus. 1, 41, 1. 23) Schol. Jl. 21, 471. 24) Paus. 5, 15, 5. 25) Xenoph. H, Gr.

4, 2, 20. de rep. Lac. 13, 8.



von 500 (später 300) Ziegen in Athen am sechsten Echarge-  
lion <sup>26)</sup>. Auch opferte der Polemarch wenn die Athener in  
das Feld zogen außer dem Enyalios auch der Agrotera. In  
den Thesmophoriazusen lesen wir: singet die Jungfrau auf den  
eichenreichen Bergen, Artemis Agrotera <sup>27)</sup>.

Verschieden von der Griechischen Agrotera ist die Artemis  
am Kasten des Kypselos, die einen Panther in der rechten  
und einen Löwen in der linken Hand hielt und Flügel an den  
Schultern hatte, Pausanias wußte nicht, aus welchem Grunde  
(5, 19, 1), indem er nicht ahnte daß dieß eine Asiatische  
Göttin sey. Der Künstler muß diese in Griechenland fremde  
Göttin feinetwegen unter die Hellenischen Figuren gemischt haben,  
ähnlich wie am Amyklaischen Thron Bathyllos der Magneter  
seine Magnesische Leukophryne so gut wie die Griechischen  
Chariten anbrachte <sup>28)</sup>, und wir erhalten so in ihr ein unver-  
kennbares Merkmal von der vorderasiatischen Herkunft auch  
dieses Meisters, vermuthlich aus Lydien, wo wir die Persische  
Artemis oder Anaitis verehrt wissen aus Pausanias (7, 6, 4.  
3, 6, 6.) So haben späterhin Athenische Meister, auswärts  
arbeitend, für Attischen Cult Propaganda gemacht. Dieselbe  
Göttin wie an dem Korinthischen Kasten sehn wir auch an  
der mit Korinthischen Schriftzügen ausgestatteten großen Vase  
François in Florenz und auch sonst mit unwesentlichen Ver-  
schiedenheiten vielfach abgebildet <sup>29)</sup>. In wie fern, ganz ab-

26) Xenoph. Anab. 3, 2, 12. Ael. V. H. 2, 25. Aristoph. Equ.  
660 Schol. 27) In Platons Phädras ist in den besten und meisten

Handschriften (Aßs Ausg. T. 10 p. 231), auch in Tim. Lex. Plat. p. 222  
und Bekk. Anecd. 1, 326 statt τῆς Ἀγραιας geschrieben ἡ πρὸς τὸ τῆς  
Ἀγρας διαβαίνουσα, das Abstractum wie nicht selten, Jagd für Jagd-  
schülerin: denn Ruhnkenius p. 223 irrt darin daß Artemis eben so wie  
ἀγραια und ἀγορεύα auch ἄγρᾱ genannt werde: nur von der Gegend  
(χωρίον) ist Ἀγρᾱ eben so üblich wie Ἀγρας. 28) Paus. 3, 18, 6.

29) Eine Zusammenstellung in Gerhard's Archäol. Zeitung 1854 Taf.  
61—63 S. 178. Geflügelt kommt auch Selene vor in einem kleinen So-  
merischen Hymnus 32, 1.

gesehen von solchen zu ihrer Zeit im Peloponnes ohne Zweifel vereinzelt und fremd dastehenden Götterbildern, in früher Zeit ein bedeutender Einfluß auf Pelasgische und Hellenische Stämme von Ägypten her in der Religion, etwa von der Artemis des Ägyptischen Sees auf die Limnatis geübt worden seyn möge, ist sehr dunkel <sup>30</sup>).

Wie der Artemis schon in der Ilias (16, 182) von Jungfrauen Ehre getanzt werden, so hat sie auch selbst ihre Freude daran als Jungfrau. Neben dem Töden des Wildes sind ihr Lauten und Ehre lieb im Homerischen Hymnus auf Aphrodite (7) und in dem kleinen auf sie selbst (27) kommt sie von der Jagd in den Delphischen Tempel und tanzt als Chorführerin mit den Musen und Chariten, welche Leto preisen, die Mutter der in Rath und in Werken vorragendsten unter den Unsterblichen. Am berühmtesten sind durch Alkman ihre Parthenien in Sparta, die Aristophanes im Schlußgesang der Ephyrate als sehr wild schildert, und die Ehre der Artemis in Karpä <sup>31</sup>), die der Chitonea in Syrakus. Die wirklichen Ehre der Jungfrauen, die jährlichen, denen nach einer Sage kein Mädchen sich ungestraft entzieht <sup>32</sup>), werden auf göttliche Nymphen übertragen, wie die Tänzer der Dionysien auf Satyrn. Kallimachos sagt (in Del. 170), wenn die Nymphen im Chor die Göttin umgeben am Delischen Inopos, zu Pitane, in Limnä oder in Alä, soll man nicht pflügen; denn ermattet käme das Vieh heim, weil Helios nie den Chor vorbeigeht und lang werden die Tage. Auch giebt er ihr zum Chor neunjährige Okeaninen und Nymphen des Amnisos (in Dian. 13) <sup>33</sup>).

30) Einen Anfang in diese Untersuchung einzugehn hat E. Curtius gemacht in Gerhards Archäol. Zeit. 1853 S. 148 ff.

31) Paus.

32) Callim. in Dian. 266.

33) In der Odyssee 6, 102—109 wandelt Artemis sich freuend an Ebern und Hirschen in dem Taygetos, dem Erymanthos, und alle Nymphen der Tristen die sie besucht (*ἀγγορόμοι*), spielen froh um sie her, die sie alle überragt. Hier ist weder von Jagd noch von Chor die Rede, sondern nur von der Größe,

Selten erscheint Artemis mit der Laute: doch hat sie sie bei der Hochzeit des Herakles, wo Apollons Gegenwart nicht schädlich schien, an der Sotiastrinfschale in Berlin und bei der des Dionysos mit Ariadne an einer Amphora zu S. Martino bei Palermo wo sie als goldne Philomele bezeichnet ist <sup>34</sup>). Die Arkader verehrten nach Pausanias seit ältester Zeit Artemis Hymnia, von der er einen den Orchomeniern und Mantineern gemeinsamen Tempel mit einer Priesterin und Priester die zur Keuschheit und andern strengen Regeln gehalten waren, erwähnt (8, 5, 8. 13, 1.)

Im Peloponnes haben hier und da Lydische Bräuche sich in den Artemiscult eingeschlichen. So war in Elis ein Tempel der Artemis Kordaka, angeblich von Begleitern des Pelops erbaut, die dort ihren einheimischen Tanz getanz <sup>35</sup>). Der Artemis Korythallia der auf dem Land ein Fest gefeiert wurde woran die Ammen die Knaben hinaustrugen, daher es Ammenfest (*αμνηΐδια*) hieß <sup>36</sup>), wurden von Korythallistrien Chöre getanz <sup>37</sup>), die vermuthlich nicht die züchtigsten waren. Es wurde wohl ähnlich getanz wie bei der Ephesischen Artemis „der Lyder Mädchen“ tanzten nach der Schilderung des Komikers Autokrates <sup>38</sup>). Berrufen sind auch die Tänze von Derra, mit Namen *καλλαβίδες*, eine Art Cancan <sup>39</sup>). Daß außer Altman

und Virgil, der dieß Ueberragen ebenfalls schildert, that nicht wohl Chöre einzumischen und noch übler dazu tausend Dreaden an den Ufern des Eurotas und per juga Cynthi (wo keine juga sind) zu bestimmen. Aen. 1, 498. 34) Meine H. Denkm. 3, 420. 35) Paus. 6, 22, 1.

Lobeck Aglaoph. p. 1087. Den Lydischen Kordax finden wir auch dem Apollon getanz in der Insel Amorgos zu Minoa. C. J. Gr. n. 2264.

36) Athen. 4 p. 139 a. 37) Hesych. s. v. 38) In den Sympanisten, Aelian. H. A. 12, 9. *Κορύττοι, οἱ — ἐορτάζοντες τῇ Κορυθαλλίᾳ γελουασταί.* Hesych. s. v. 39) Steph. B. *Δέρρα.* Hesych. Phot. Lex. p. 126, 13 *καλλαβίδες*, wo ein Wettkampf *καλαβίδας* (wie nach Eobed für *καλαοῖδια* zu schreiben ist) getanz wurde im Wetzen der Schenkel (*ἀσχημόνως τῶν ισχίων κρατουμένων, περισπᾶν τὰ ισχία.* Eine Tanzfigur hieß *καλλαβίδες*. Cupolis b. Athen. 14 p. 630 a *καλλαβίδας δὲ παίρειν.*

und seinen Pfeifern auch andre Leute aus Lybien nach Sparta gekommen seyn mögen, ist gewiß nicht unwahrscheinlich, und auffallend ist die Procession der Lyder am Feste der Artemis Orthisia<sup>40)</sup>. Lydischem Einfluß möchte ich zuschreiben was in den Chören der Artemis sich Unzüchtiges einmischte, wenn man auch Wildheit des Tanzes, nur nicht gerade wie Timotheos zu Athen im Theater sang, eine Artemis

*Ἰνάδα, φοιβάδα, μαινάδα, λυσσάδα,*

als nicht undorisch zugeben will, immerhin neben feineren Parthenien, zu denen man vielleicht auch die zu Karyä, aufgeführt von dahin gesandten Töchtern edler Spartiaten, obgleich sie mit Bacchischen Dymanen zusammentrafen, zählen darf<sup>41)</sup>.

Die Schützerin der Jungfräulichkeit in der unvermählten Jagdgöttin stellt uns besonders eine Chorstrophe des Aeschylus in den Schußstehenden dar (126—135) und so wird sie der Aphrodite entgegengesetzt, besonders im Hippolytos des Euripides und insgemein<sup>42)</sup>. Die keusche Sitte der Trözenischen Jugend nach dem Hippolyt des Euripides, worüber ich auf meine Griechischen Tragödien verweisen darf, und einzelne Geschichten anderwärts zeigen wie auch diese Salte der sittlichen Gesellschaft mythisch angeschlagen worden ist, wie denn alle Richtungen ihrer Entwicklung in der Mythologie wiederklingen. Einen Tempel der Artemis auf dem Berg *Ἄρποι* bei Argos, von Melampus nach der Reinigung der Prötiden ihr erbaut, nannte Sophokles in der Iphigenie<sup>43)</sup>, Kallimachos weiß von zwei Tempeln die Prötos ihr wegen ihres Einflusses auf die sittenlosen Weiber errichtete, und erwähnt dabei den Namen *Κορή*, die Mägdliche, wie in Arkadien von den Klitoriern Athene genannt wurde (in Dian. 233—36). Den Euphagos, der sich böser Dinge gegen sie vermaß, tödete sie auf dem

40) Plutarch. Aristid. 17. 41) D. Müller leitet „alle lasciven Kultusformen“ dieser Art von den Ureinwohnern her, Proleg. S. 426 f. Ausländischen Weibern ist mehr erlaubt als Bürgerinnen. 42) Theocr. 27, 15. 62. 43) Hesych. *ἀρποιγῆ*.

Berge Pholoe <sup>44)</sup> oder den Dtos und Drion <sup>45)</sup>. In Euböa war bei dem Artemision ein Temenos genannt, der reinen bogentragenden Artemis, nach einem Epigramm des Simonides <sup>46)</sup> und die reine, ἀγνά, wird sie, wie früher (Götterl. 1, 604), mehrmals von Aeschylus genannt. Besonders schön ist auch ihr Beinamen Eukleia, unter dem sie bei den Böotern und Lokern auf jeder Agora einen Altar und ein Agalma, vor welchem die Bräute und Bräutigame ihr ein Voropfer brachten, und in Theben einen alten Tempel hatte, wie Plutarch im Aristides erzählt (20). Hier aber hatte man in Zeiten als Kriegsruhm, welchen Pallas Eukleia verleiht, wie oben erwähnt ist (S. 297), mehr galt als die gute alte Zucht, den Beinamen umgedeutet, ohne daß man den alten Namen Artemis abschaffen konnte, einen marmornen Löwen vor den Tempel gesetzt und die von Pausanias 9, 17, 1 erzählte, auch von Plutarch berührte Legende angenommen, welche die durch die Athenische Tragödie so berühmt gewordene Sage von drei für die Rettung des Vaterlands sich aufopfernden Schwestern nachahmt, und so wurde schon der Schnellbote der nach dem Sieg bei Plataea sich gleichsam selbst geopfert hatte, in dem Tempel der Artemis Eukleia begraben. In Athen hatte die abstracte Eukleia (wie Pheme, Eleos) angeblich vom Marathonischen Siege her einen Altar <sup>47)</sup> und ein sonst unbekanntes mehrtägiges Fest Eukleia erwähnt Xenophon <sup>48)</sup>.

Von Delos scheint der bedeutungsvolle Name Opis zugehört, indem die eine der zwei Hyperboreischen Jungfrauen in Delos Opis und die andre Hefaerge genannt wird, nach Eigenschaften der Artemis wohl ohne Zweifel die eine sowohl als die andre. Opis bedeutet das Schauen oder Achten der Götter auf die Menschen und die damit verbundene Ahndung des Unrechts <sup>49)</sup>, Opis also und Nemesis, wie dieselbe Göttin

44) Paus. 8, 27, 11. 26, 5.

45) Callim. in Dian. 265.

46) C. J. Gr. n. 1051.

47) Paus. 1, 14, 4.

48) H. Gr. 4, 4, 2.

49) Bei Homer und Hesiodus θεῶν ὄπας

in Rhamnus schon in den Aegypten hieß, sind ungefähr dasselbe, wie denn für diese Nemesis Münzen aus Neros Zeit und Herodes Atticus den Namen Upiis gebrauchten. Ein Citat bei Suidas setzt zu beiden als gleichbedeutend Abasilea hinzu (v. σοβαρός). Ob und wo Artemis unter diesem Namen auch Tempel oder Altäre gehabt habe, ist nicht recht klar. Denn wie Kallimachos ihn nur poetisch gebraucht von der Ephesischen Göttin (in Dian. 240. 258), und für Hekate (204 Οὔτι ἀνασσ' εὐώπι, φασειφόρος), ein Unbekannter bei Hesychius Ὡτι ἀνασσα παρὰ προτέρους (wo aus falscher Lesart ein falscher Zusatz als Erklärung entstanden ist), wie auch Alexander Aetolus die Jägerin so nennt (Ὡς βλήτιρα ὀστων), so ist die Angabe daß die Spartaner die Artemis Upiis genannt hätten wie die Kreter Diktynna<sup>50)</sup>, vielleicht nur aus einem Dichter geschöpft. Doch scheint der Hymnenname Upiux in Trözen<sup>51)</sup> zu beweisen daß dort Upiis verehrt wurde. Geschaß es nur an diesem einen Ort, so hat ja auch dieselbe Göttin nur in dem einen Ort Rhamnus den Namen Nemesis gehabt<sup>52)</sup>. Aus dem Leben genommen ist demnach was Kallimachos singt, daß Artemis ihren Pfeil auf die Stadt ungerechter und gewaltthamer Männer werfe und daß denen welchen sie zürne, Krankheit das Vieh, Hagel die Saaten vernichte, die Greise die Söhne betrauern, die Weiber im Gebären sterben oder auf der Flucht gebären und nichts ihnen gelinge, denen aber welche sie freundlich und gnädig anblicke, der Acker Frucht bringe, die Thiere sich mehren und der Reichthum u. s. w. (122 — 135).

Mit solchen Ideen mag auch der Ehrentitel Soteira,

οὐκ ἀλέγοντες, οὐδ' ὄπισθα φρονέοντες ἐνὶ φρεσίν, Bäckh Notae crit. in Ol. 2, 6. Hesych. ὄπισ, ἐπιστροφή, ποιή. Artemis als strafend schildert Kallimachos in Dian. 121 — 124. Apollon Ἐπόψιος Hesych.

50) Apostol. 6, 44. Palaeph. 32.

51) Schol. Apoll. Rh.

1, 972.

52) Der epische Cycl. 2, 130 ff. 168. Die Artemis Upiis erkennt Müller in der Figur eines geschnittenen Steins mit der Geberde der Nemesis. Handb. der Archäol. §. 364, 6.

Erhalterin, Metterin, bei der Artemis hier und da in Verbindung gestanden haben, der ihr besonders häufig beigelegt wurde und wenigstens nicht überall eine besondere Veranlassung gehabt haben möchte, wenn er auch durch Legende eine besondere Beziehung erhielt. In Megara soll der Artemis Soteira ein Erzbild errichtet worden seyn, wovon auch in Pagä eine sehr werthe Nachbildung stand, zum Dank dafür daß sie nach Megaris versprengten Persern in den Bergen verberblich geworden sey<sup>53</sup>). In Lakonien wurde der Name durch die Legende erklärt, daß nach einem Orakel Artemis durch einen Hasen den Ort zum Anbau der Stadt Böä gezeigt habe<sup>54</sup>). In Trözen sollte ihr Tempel auf der Agora von Theseus bei der glücklichen Wiederkehr aus Kreta gebaut seyn<sup>55</sup>). In Achaja bei Pellene war ihr Tempel nur ihren Priestern aus den ersten Geschlechtern zugänglich und es wurde bei ihr in den größten Dingen geschworen<sup>56</sup>). In Megalopolis stand sie auf der einen, die Stadt auf der andern Seite des thronenden Zeus Soter, und in Phigalia hatte sie ein Hieron und ein stehendes Agalma aus Marmor<sup>57</sup>). In Daulis bezeugt sie eine von Kios edirte Inschrift. Münzen von Syrakus enthalten sie in ganzer Figur mit  $\Sigma$  und in der halben, mit dem Köcher und  $\Sigma\Omega\tau\epsilon\iota\pi\alpha$ , welche von Gela als  $\Sigma\Omega\sigma\iota\eta\theta\alpha\iota\varsigma$ <sup>58</sup>). Epigramme zeigen uns Artemis Soteira auch als Beglückerin von Privatgütern, Beschützerin gegen Diebe<sup>59</sup>). Derselbe Name wird auch der Athena<sup>60</sup>), der Kore, der Aphrodite, von Pindar der Tyche, der Themis gegeben, dem Asklepios, welchem Soteria gefeiert wurden.

53) Paus. 1, 40, 2. 44, 7,

54) Jd. 3, 22, 9.

55) Jd. 2, 31, 1.

56) Jd. 7, 27, 1.

57) Jd. 8, 30, 5.

38, 3.

58) Num. aliquot Sic. nunc primum a Fiorelli ed. Neapoli 1825.

59) Anthol. Pal. 6, 144. 267. Brunck. Anal. 1, 250. 2, 41. Aehnlich *Προσφυαία*.

60) Athena Soteira in Athen Schol. Aristoph. Ran. 381. Valck. Herod. 1, 60. Procl. ad Plat. Alcib. p. 44 Creuz.

Nach dem Zusammenhang der Artemis mit ihrem Zwil-  
lingsbruder ruft der alte Milesische Sühnpäan mit dem Hekateros  
die Hekaterge an und der Grammatiker Proklos in der Chre-  
stomathie u. A. lehren, der Hymnus wegen der Aufhörung von  
Hungers- und Krankheitsnoth werde dem Apollon und der  
Artemis zugleich geschrieben. Sie wurden in Sikyon wegen  
der Seuche versöhnt durch sieben Jünglinge und sieben Jung-  
frauen nach einer Legende bei Pausanias (2, 7, 7.). Die  
von Helios auf den Apollon übergetragenen Thargelien wur-  
den der Artemis mitgefeiert<sup>61</sup>). In Lindos ist neben dem  
heilenden Apollon auch Artemis Ulia, wie bei Apollon bemerkt  
ist, in einer Inschrift, auch in dem oben angeführten Freuden-  
päan welchen Dexanira anstimmen läßt, ist Artemis mit ge-  
nannt. Auch allein kommt Artemis als Befreierin vor, die  
bei Krankheiten durch Cärimonien gefeiert wird, als *Αύη*,  
*Lyaea*, wo es wenigstens zweifelhaft ist ob sie diese Eigen-  
schaft als selbständige Phaskelitis entwickelt, oder sie von Apol-  
lon erst durch Synkrasie entlehnt hat, in Karyä und Syra-  
kus<sup>62</sup>). Wie sonst Apollon steht sie in einem Griechi-  
schen 1852 in Rom gefundenen Epigramm den warmen Ge-  
sundbrunnen vor, als *Θεομία σώζουρος* in Mitylene<sup>63</sup>),  
allgemeiner *Λουσία*. Durch den Apollon wird sie Daphnia,  
mit einem jährlichen Fest in Olympia, neben einem als *Ελα-  
φφια*<sup>64</sup>) oder Daphnāa zu Las in Lakonien<sup>65</sup>), Delphinia  
in Athen<sup>66</sup>), mit ihm empfieng sie Walzengarben in Delos<sup>67</sup>)  
und neben ihm war sie Hochzeitsgöttin *κοινοτερός*, *πανδο-  
τερός*<sup>68</sup>). Mit dem Bruder hat sie Vorgebirge, Küsten und  
Häfen gemein und daß sie die Schiffe rettet *νηοσώος*<sup>69</sup>), Li-

61) Elym. M. p. 443, 20.

62) Diomed. 3 p. 483 Putsch.

Prob. ad Virg. Bucol.

63) C. J. Gr. n. 2172. s. 2185. 2187,

in Beja als Artemis *Βαϊανή* n. 3695 e T. 2. p. 1135.

64) Strab. 8 p. 343.

65) Paus. 3, 24, 6.

66) Poll.

8, 119.

67) Herod. 4, 33.

68) Diod. 5, 77 in Koront,

Paus. 4, 34, 5.

69) Theogn. 11. Apollon. 1, 570.



menitis, in Lakonien und Messenien<sup>70</sup>), in Munychia (Λιμνοστόκος, λιμένεσσι ἐπίσκοπος)<sup>71</sup>). Mit dem Astrostolion, Steuer, Hirsch und Mondhörnern stellen Münzen von Leutas sie dar<sup>72</sup>). Ähnlich die der Seestädte Ephesos, Smyrna, Mitylene, Kyzikos, Byzanz, Amisos, Amastris, Syrakus, Messina, Romä, Neapel, Massilia u. a.: einen Tempel dieser Göttin in Elis erwähnt Plutarch (Qu. Gr. p. 302.) Artemis Aegindä hatte einen Tempel gemein mit Poseidon<sup>73</sup>). In dem Tempel der Artemis Iphigenia in Hermione war ein Standbild des Poseidon<sup>74</sup>). Unbestimmt, der verschiedensten Beziehungen fähig ist die *Ἠγεμόνη*, Führerin des Neleus nach Milet bei Kalimachos (in Dian. 226.), im Attischen Ephebeneid (nach Agrauios, Enyalios, Ares, Zeus, Iphallos, Auro zuletzt genannt), in Tegea als Führerin zu einem edlen Tyrannenmord durch die Legende geudeutet bei Pausanias (8, 47, 4), in Akalefion mit Fackeln (8, 36, 4), in Ambrakia<sup>75</sup>).

Eine Anzahl Namen und Beinamen geht geradezu auf den Mond zurück. So *Αἰλύκη*, *Λοξώ*, in Nachahmung des physisch umgeudeuteten *Λοξίας*, und herrschend ist die Verschmelzung der Lichtgöttin mit der Tochter der Leto seit den Zeiten der Tragiker, die fackeltragende Göttin ganz gewöhnlich mit Bogen und Köcher im Gefolge des Apollon und der Name Hekate mit dem ihrigen verbunden. Die Artemis Hekate hat Aeschylus, der in einem Bruchstück der Kantrien neben der Sonne das sternblickende Auge der Letotochter nennt (*ἀστρωπὸν ὄμμα Ἀητιάς κόρης*). Sophokles bezeichnet die Fackeln, womit sie die lykäischen Berge durchstürmt, Fackeln in beiden Händen<sup>76</sup>).

70) Meurs. Lacon. 1, 2 p. 6.  
259, der Agamemnon das Steuer weicht 229.  
Brit. 5, 31. Mus. Hunter. tab. 33, 6.

71) Callim. in Dian. 39,  
72) Tayl. Comb. M.  
73) Paus. 3, 14, 2.

74) Jd. 2, 35, 2. J. F. Bosc spricht von dieser Artemis in den Mythol. Br. 3, 149—153. 171 f. 2. Ausg.

75) Polyaen. 8, 52.  
Eine *Ἠγεμόνη* bei Pausanias.

76) Oed. R. 207. Trach. 213.

*ἀμφίπυρος*.

Bei dem Anblick der das ganze Gesicht durchglänzenden Waffen ruft Antigone zur Hekate, der Leto Kind, bei Euripides<sup>77)</sup>. Als Lichtbringerin *φωσφόρος* bei Euripides u. A. ward sie verehrt in Messenien<sup>78)</sup>. Tochter der Leto wird auch die Aethiopia der Sappho genannt von Antipater von Thessalonich (ep. 34.) Artemis Selsia wurde in Lakonien verehrt an einem Orte der von ihr den Namen hatte, nicht umgekehrt wie Hesychius angiebt, Selsphoros zu Phylä in Attika<sup>79)</sup>. Auch sonnengleich, *ανθήλιος*, wird sie genannt<sup>80)</sup>. Ein von Villosen in Thermia, der alten Rithnos, gefundner Altar hatte die Inschrift: der Artemis Hekata<sup>81)</sup>. Den in ihren Tempel oder ihr Fest Eintretenden wurden Fackeln gereicht<sup>82)</sup>. Die Kolophonier opferten der Artemis in der Nacht und im Tempel zu Ephesos stand bei dem Altar der Artemis Protothronie ein altrothes Bild der Nyx von Rhodos<sup>83)</sup>; ihr Tempel stand irgendwo in einem Hain von Cypressen und Fichten, und ihre Gefährtin war Orphäa, die Finsterniß<sup>84)</sup>. Sehr häufig sind die Abbildungen der Artemis Selsphoros, Phosphoros in archaischen Reliefsen, besonders auf Griechischen und Römischen Münzen eine emporsteigende Figur mit einer oder zwei Fackeln, den Halbmond auf dem Kopf, auch in Vasenbildern: in einem Relief von Krannon steht Artemis fackeltragend zwischen Kopf und Windhund<sup>85)</sup>. Daher der Name der Hekate Daira<sup>86)</sup>, (wie dann durch Vermischung mit ihr auch Persephone bei

77) Phoen. 109, ὃ λυπαροζώνου θυγάτηρ Λατοῦς Σελαναια, 174, wo Λατοῦς aus Ἀελίου hergestellt ist von E. Babbam in seiner Ausg.

78) Paus. 4, 31, 8.

79) Paus. 1, 31, 2.

80) Hesych.

*ανθήλιον, τὴν σελήνην.*

81) Villos. Mém. de litt. 47, 307.

82) Cleomed. Meteor. 2, 5 p. 135 ed. Bak.

83) Paus. 3,

14, 5. 10, 38, 5.

84) Paus. 2, 30, 3.

85) Millingen

Uned. Mon. 2, 16.

86) Δάιρα, Δαίρα (Δαῖρα) Apollon. 3, 848,

die Hekate *σπέρουος ἀνέχουσα λαμπάδας*, Aristoph. Ran. 1406, die immer Fackeln hält, wie Eratosthenes sagt, Steph. B. v. *Λιδόπιον*, die *φωσφόρος*, Eurip. Hel. 573.

Lykophron und Plutarch heißt). Diese Artemis Hekate geht das Luchsfell einer Statue an<sup>87)</sup>, auch in Vasengemälden, das sonst auch dem Pan und dem Dionysos eigen ist. Luchs und Greif ziehen den Wagen des Apollon und der Artemis<sup>88)</sup>. Im Hymnus des Kallimachos zündet letztere ihre Fackeln an dem Blitz des Zeus an (116 — 118.) und mit zwei Fackeln steht die neugeborne unter der Beischrift *ΔΙΟ ΦΟΨ, Ἰδὸς φῶς*, auf den Knieen des Zeus in einem Vasenbild in schwarzen Figuren<sup>89)</sup>.

Eine dritte große Würde gieng, nachdem die Herrschaft des Mondlichts auf sie zurückgebracht war, auf die keusche Jägerin über von den Mondgöttinnen, wie in Brauron und Munychia, die Geburtshülfe. Dadurch machte die Thekaste einen starken, bald mehr andere Verschmelzungen mit sich führenden Fortschritt: dem mystischen Gefühl war das scheinbar Widersprechende eher zusagend als anstößig. Die Brimo (als eine Hekate)<sup>90)</sup> die bogenführende Tochter der Leto zu nennen, erklärt Diphilos für eine Freiheit die sich die Tragiker nehmen, denen allein Alles zu sagen erlaubt sey<sup>91)</sup>. Eben so groß ist die des Künstlers welcher der Göttin von Rhamnus Hirsche in die Krone gab<sup>92)</sup>, des Xenophon der die Epheische Göttin als Jagdgöttin verehrte, oder des Aristophanes der sie neben dem Apollon anruft<sup>93)</sup>, während er anderwärts auch Diktynna, Artemis mit Hunden und Hekate mit Fackeln neben einander stellt<sup>94)</sup>. Die größte Wirkung scheint von Brauron und dadurch von Athen der zunehmend verbreitete Cult der Artemis Eileithyia ausgegangen zu seyn. Als das Opfer der Tochter Agamemnons, die bei Homer Iphianassa heißt, vermuthlich auf Anlaß der ehemals in Brauron der Artemis gebrachten Mädchenopfer, unter dem neuen Namen für die neue

87) Böttigers *Amalthea* 3, 250.

88) Eischbeins *Vasen* 3, 21,

89) *Minervini Mon. ined.* 1852 tav. 1.

90) *Etym. M.* s. v.

91) *Athen.* 6 p. 223 a.

92) *Paus.* 1, 33, 2.

93) *Nub.* 995.

94) *Ran.* 1359.

mythische Person Iphigenia, zu großer Bereicherung der Troischen Sage, erfunden worden war, verlegte dieses Opfer Stafnos in den Kyprien nach Aulis und setzte an die Stelle der Bärin als Stellvertreterin der Jungfrau (Götterl. 1, 573) eine Hirschkuh, indem Iphigenia von der Opferstätte zu den Taurern entführt und unsterblich gemacht wurde, und an die Stelle der alten Brauronischen Göttin die (Delische) Wildbockherin trat, welcher Agamemnon in Aulis einen Tempel errichtete, wie Theognis sagt (727), den die Dikäarchische Anagraphe erwähnt. So waren in andern epischen Gedichten Menelaos, Achilleus, Odysseus zu Unsterblichen geworden. Auf anderem Standpunkte genügte diese Neuerung nicht; sondern in dem Hesiodischen Frauenverzeichnis<sup>95)</sup> wurde Iphigenia nach dem Willen der Artemis zur Hekate, d. i. Geburtsgöttin, also mit der Brauronischen Göttin wiederum eins<sup>96)</sup>. So finden wir es nun in Athen seit Aeschylus<sup>97)</sup>, namentlich auch in dem Attischen Stolion auf die in Delos gebornen Geschwister. Euripides in der Taurischen Iphigenia läßt die Delische, die hirschbockende Artemis (1072. 1088) in Brauron oder in Halä

95) Pausan. 1, 43, 1, welcher aber für sich in ihr die Jungfrau erkennt, der nach Herodot (4, 103) die Skythen Menschen opferten und dieß verstand vermuthlich auch Stafnos und nicht daß Iphigenia deren Priesterin geworden wäre, womit die Unsterblichkeit streitet.

96) In Rikanders Verwandlungen wurde Iphigenia nicht bloß Tauripolos, unter welcher hier, wie mehrmals, die Taurische Göttin zu verstehen ist, sondern auch Orfiochia d. i. *λοχεία, εὐλοχος*, zugleich auch Achills Gemalin in Leuke. Anton. Lib. 27. Orfiochia nennt die Göttin in Tauris auch Ammian 22, 8, 21. In beiden Stellen wurde *Ὀρελοχία* gelesen, das runde *Θ* statt *C* geschrieben. Bei Antoninus stellt Koch in seiner Ausgabe aus einer Pariser Handschrift und bei Ammianus Vast Lettre crit. p. 130, und schon Fabrian Junius Anim. 5, 22, das Richtige her.

97) Suppl. 650 *Ἀρtemis δ' ἐκάταν γυναικῶν λέχους ἐφορεύειν*. Eurip. Hippol. τὰν εὐλοχον οὐρανίαν τόξων μεδέουσαν Ἀρtemis. Aristoph. Thesm. 742 sagt ein Weib das geboren hat, *ἢ ἐκ Ἀρtemis*.

Araphändes ein Grab (im Tempel) erhalten, wo (ihr als *λοχία*) die hinterlassenen Gewänder der verunglückten Gebärrinnen dargebracht werden (1430), und es legten dort auch die Bräute ihr Haar nieder. Sie selbst aber war im Sterben zu den Göttern aufgestiegen und hat unter ihnen Verkehr nach der Iphigenia in Aulis (162) und Kenotaphion nennt darum Euphorion ihr Grab. Jetzt erhielt auch der Name Iphigeneia Bedeutung für die zu den Göttern erhobene Tochter Agamemnon's, indem man das zweite Wort, ohne es mit der Form grammatisch streng zu nehmen, auf Geburt bezog, das erste aber zu allem göttlichen Wirken paßt<sup>98)</sup>. Das heilige Grab der Iphigenia, das mit der Sage von ihrer Entführung des Taurischen Bildes zusammenhieng, ist wohl jünger als Stasinus, der den Taurischen Cult von den Griechen herleitete, während diese nach der andern Sage den ihrigen mit dem Bild von den Taurern herkommen lassen. Pausanias läßt das Bild von Brauron nach Argos und Sparta gelangen (1, 23, 9. 33), und auf die Spartischen Blutopfer der Orithia deutet auch Euripides hin<sup>99)</sup>. Iphigenia ist demnach auch ein Beiname der Artemis<sup>100)</sup> und mit diesem wurde sie verehrt in Hermione<sup>101)</sup> und in einem Tempel der Artemis von neuem Bau zu Megara stand ein altes Agalma der Iphigenia, der Tochter Agamemnon's, wie die Einwohner sagten, wozu Pausanias bemerkt, wenn dieß wahr sey, so müsse der Tempel von Anfang der Iphigenia geweiht gewesen seyn; der zur Hekate gewordenen

98) Schol. Theocr. 2, 12 *Ἐκάτην διωφερόουσαν ἰσχυτὴ καὶ μυέθεα*. Hermes Chthonios wird Sohn der *Ἰσχύς*, eine Tochter der *Ἀφροδίτη*, sie selbst *ὀφρύμα* genannt von Euripides Or. 1454. Theogon. 420 *ἔλβον ὀπάσει, ἐπεὶ δύναις γε πάρεσσι*.

99) Iph. Taur. 1426:

*ὅταν ἐορτάῃ λιώς  
τῆς σῆς σφαγῆς ἔποι' ἐπισχέτω ξίφος  
δέξει πρὸς ἀνδρὸς αἱμά τ' ἔβανέτω  
ὀσίας ἔχω θεά θ' ὅπως τίμας ἔχη.*

100) Hesych. *Ἰφινγενία, Ἀρτεμις*.

101) Pausan. 2, 35, 2

Tochter Agamemnon's, hätte er sagen sollen. Die ganze Menge der mannigfaltigen Beinamen der Artemis als Eileithyia will ich hier, da ich sie bereits anderwärts zusammengestellt habe <sup>102)</sup>, nicht wiederholen. Auch Soteira mag hier und da nicht die Städte überhaupt, sondern ihre Wöchnerinnen angegangen haben. In Samos opferten nach dem pseudoherodotischen Leben Homers (30) die Weiber der Kurotrophos (Hefate Eileithyia) auf den Dreiwegen.

Wenn Artemis auch Polybda genannt wurde, wie von Andern Kore <sup>103)</sup>, ähnlich wie Demeter in Herallea Pampano <sup>104)</sup>, dieß namentlich in der Samischen Kolonie Perinth, so erinnert dieß daran daß Aeschylus, vielleicht in der Iphigenia, er allein von den Dichtern, wie Herodot sagt, die Artemis Tochter der Demeter nannte <sup>105)</sup>, worin indessen Euripides ihm gefolgt ist, indem er nur statt Artemis Hefate sagt im Ion (1065): Artemis ist Mondlicht, Hefate, Artemis hatte ferner, und dieß wohl als eine Polybda, in Olympia einen Altar gemein mit dem Fluß Alpheios, von dem sie geliebt wird und hieß Alpheida <sup>106)</sup>. Er folgt ihr unter dem Meer nach Ortygia in Syrakus nach Pindar (N. 1, 1), wohin der Cult durch Orakel verpflanzt und wo der Fluß Anapos ihr geweiht war <sup>107)</sup>. Pindar nennt sie *νοταπία* (P. 2, 7) und einen Tempel und Fest der Alpheiusa oder Alpheionia auch in Elis erwähnen Strabon (8 p. 343) und Athenäus (8 p. 346 b.) Auch neben dem des Flusses Kladeos hatte sie nach Pausanias einen Altar im Altis (5, 15, 4.)

Häufig nimmt Artemis, wie andre Götter, den Namen von Ort und Land an, wie Phersa, Aetole, Amarysia, Saronis, Derrhiatis, Stymphalia, Kondyleatis, Skiaditis, Ly-

102) Kl. Schriften 3, 202 — 4. Auf *Σωδία*, Schützwehn, bezieht sich *τηνδε σάον*, Anthol. Pal. 6, 347. 103) Hesych. s. v.

104) Hesych. s. v. 105) 2, 156. Pausan. 8, 37, 3.

106) Paus. 5, 14, 5. 6, 22

107) Diod. 5, 3.

koatis <sup>108</sup>), *Ἀγριάς*, *Ἰμβραδίη πρωτόθρονος* <sup>109</sup>), Pergäa, Kydonias, Sipyrene (auf Münzen und sonst), zuweilen auch von dem Orte der Aufstellung, z. B. Agorda, im Altis zu Olympia <sup>110</sup>), Proseoa in Euböa <sup>111</sup>). Von einem in einer großen Eeder (*κέδρος*) aufgestellten Koanon hieß sie Kedreatis <sup>112</sup>), Philomeirar, weil der Tempel nahe dem Gymnasium stand <sup>113</sup>), mit Anspielung des Volkswizes auf die spröde keusche Göttin.

### 19. Die dreigestalte Hekate (1, 562 — 570.)

Von der Hekate, sowohl der Böotischen des Hesiodus, die auf Erden, im Meer und im Himmel waltet, als von der Artemis Hekate unterscheidet sich eine dreifache Hekate die auf die Unterwelt ihre Hauptbeziehung erhalten hat und in dieser erweiterten Bedeutung in den späteren Jahrhunderten gewöhnlich verstanden wird. Nur ausnahmsweise wird auch dieser der umfassende Name Artemis beibehalten, wie wenn Diphilos sagt „drei Köpfe habend wie ein Artemision“, statt Hekatäon (wie Palladion, Aphrodision), oder Antiphilos der Artemis *εισοδίη* einen Hut als Sinnbild der Reise weihet <sup>1</sup>). Wenn die Rhodier die Kore und die Artemis mit Asphodelos, einer die Unterwelt angehenden Pflanze, kränzten, so ist klar daß der Name Artemis eben so mißbräuchlich angewandt dem Grammatiker vorgekommen war <sup>2</sup>). So in Artemis *σκοτομάνα*. So hat Artemis mit Jagdstiefelchen neben Apollon zugleich in beiden Händen und auf der Stirn Schlangen wie Hekate auf einer Vase von Ruvo <sup>3</sup>).

108) Amarysia 1, 31, 3. 2, 30, 7. 3, 20, 7. 8, 22, 7. 23, 5. 36, 5. 109) Callim. in Dian. 228, das erste von dem Samischen Vorgebirg Chesion. 110) Paus. 5, 15, 3. 111) Plut. Themist. 8. 112) Paus. 8, 13, 2. 113) Paus. 6, 23, 6.

1) Anthol. 6, 199.

2) Bekkeri Anecd. Gr. 1, 457.

3) Bullet. Napol. 1853 tav. 6.

Zu der Artemis und der Hekate, Jägerin und Fackelträgerin, kommt die dritte Person hinzu indem Hekate zugleich entweder für sich in die Unterwelt versetzt oder mit Persephone identifiziert wird. Schon im Hymnus auf Demeter ihre beständige Begleiterin (25. 52. 429—41) und Tochter der Rhea genannt (60), ist sie in deren Kreis gezogen, im Festzug von Eleusis kennt sie noch Claudian (33, 15.) Als Bewohnerin des Hades leuchtet sie dem Herakles zu der Entführung des Kerberos auf einer Wase von Ruvo und auf der Canosischen mit Orpheus <sup>4)</sup>. Nacht und Mond haben am Wachsthum Antheil, Nacht und Unterwelt sind durch die Finsterniß verwandt. So wird nun Demeter, die selbst auch als chthonisch, als Persephona in mehreren Gegenden verehrt war, Mutter der Hekate, wie oben bemerkt (S. 403), was auch Euripides im Ion befolgt (1048) und Pausanias (8, 37, 3) und was als Orphisch bekannt ist <sup>5)</sup> und Orphisch nennt Pausanias die Telete der Hekate in Megina. In ihrem Tempel daselbst sah derselbe ein eingestaltiges Koanon von Myron. Alkamenos aber hatte für die Burg zu Athen, wo er zuerst, wie es dem Pausanias schien, drei Gestalten in eins zusammengefügt als Hekate, die in Athen Epipyrgidia genannt wurde <sup>6)</sup>. Diese Dreieinheit aber scheint auch nicht in den Statuen der Hekate von Skopas, Polyklet und seinem Bruder Naukydes im Tempel der Hekate zu Argos ausgedrückt gewesen zu seyn <sup>7)</sup>. Eine dreileibige Erzfigur aus Megina mit Schlangen in den Händen und mit einem mit drei Monden geschmückten Kalathos bedeckt, wurde von Stadelberg gezeichnet <sup>8)</sup> und zwei Münzen von da stellen die Dreifigur mit großen Fackeln und, wie es scheint, auch mit drei Kalathos oder Mobius dar <sup>9)</sup>. Noch in einer späten Römischen Inschrift ist nur diese Drei-

4) Mon. d. J. archeol. 2, 49.

5) Schol. Apollon. 3, 467.

Schol. Theocr. 2, 12.

6) Paus. 2, 30, 2.

7) Paus. 2,

22, 8.

8) Gräber der Hellenen Taf. 72, 6.

9) Gerhard

Krchöl. Zeit. 1843 Taf. 9. N. 6. 7.



einheit gemeint, indem eine Dame, so wie in Eleusis den Bacchus, der Ceres und Cora, in Verna denselben, so auch in Megina *Deabus sacrata* heißt<sup>10)</sup>. Daß die bekannte kleine Capitolinische Erzfigur der Hekate des Alkamenes nachgebildet sey, wird niemand glauben der nicht durch eine große Willkür der Conjecturen und Vermischungen sich verleiten läßt über alle wohl erkennbaren Unterschiede in dem Charakter der Zeiten, des Kunstgeschmacks sowohl als der religiösen Entwicklung, hinwegzusehn<sup>11)</sup>. Das eine Bild hat in Händen ein Schwert und eine durchschnittene Schlange, dabei eine Phrygische Mütze auf, die von dem Phrygischen Lunus, Men, entlehnt seyn möchte; das andre hält zwei Fackeln und hat auf der Stirn eine mit einer Lotusblume (wenn nicht etwa Mohn)<sup>12)</sup> verbundene Mondsicel; das dritte, mit Eichenlaub bekränzt, hat einen großen Schlüssel in der einen Hand, in Bezug auf die Unterwelt, in der andern einen Strick, da die Alten die Schlüssel auch zubanden. Dieselben drei Göttinnen, Artemis, Selene, Persephone, sind auf einer Münze von Apamea in Phrygien, wo sie in fünf ausgestreckten Händen Attribute halten, durch den salbungsvollen Namen *Soteira* als Einheit bezeichnet<sup>13)</sup>, und diese sind ohne Zweifel in den meisten Bildern zu verstehn, aber keineswegs, wie es scheint, in allen. Einen noch innigeren Namen als *Soteira* finden wir in einer Motivinschrift in Galatien, *Μητρί τρικράνω μεγάλη εὐχήν*<sup>14)</sup>, worin Mutter ähnlich zu nehmen ist wie Vater bei Dionysos, Asklepios an Orten wo sie Hauptgöttheit waren. Zu einer ähnlich hohen Würde sehn wir Hekate erhoben auf Münzen von

10) Orelli Inscr. Lat. n. 2361.

11) Es ist dies meinem verstorbenen lieben Freund Emil Braun geschehen, Ruten und Museen Rom S. 138 — 141, der auch seinen Gewährsmann nennt in seiner Mythol. I, 147 f. und von diesem ist eine lange Abhandlung über diese Statue in den Annali d. J. archeol. 1840 12, 45 — 82 zu lesen.

12) Schol. Theocr. 2, 12 *μηκῶνας*.

13) Eckh. D. N. 3, 132.

14) Corp.

J. Gr. n. 4121.

Hipponion und Terina, wo sie *ΠΑΝΑΙΝΑ* genannt ist <sup>15)</sup>. Der Apollotopf der einen Seite und in den Händen der langbekleideten Göttin auf der andern Seite Peitsche oder Mohnköpfe und ein „langer Stab, wenn nicht (oder vielmehr) Fackel“ lassen mich nicht zweifeln an Millingens Deutung auf Hekate. Im Felde neben der Figur ist auf dem einen Exemplar ein Stern. Sie ist hier nicht, wie in Stratonikea (Not. 30), neben Zeus gestellt, aber nicht ohne Grund neben den hohen Gott mit dem sie von frühster Zeit in nächsten Beziehungen stand. Der Name drückt aus daß sie Alles in Bewegung und Umschwung setze, Selene am Himmel, die auf und niederwandelnde Kore im Hades. Millingen führt einen Vers aus einem Hymnus auf Anubis in den von Graf Clarac herausgegebenen Inschriften des Louvre an: [*Π*]ανδα[ίν]η μεγάληων ἀγαθῶν τε δό[τι]ς τερα βροτοῖσιν, und die nur zum Theil falsche Etymologie eines Grammatikers: ἀνόμασται δὲ ἀπὸ τοῦ πάντα δινέειν τῷ Διὶ. Gegen die bescheidne Andeutung von dem Wesen der Hekate in dem Cultus dieser Städte sticht sehr ab ihr überschwenglicher Lobpreis in einem (Orphischen) Drafel <sup>16)</sup>.

Hekate für sich wurde in einem Bild, Hekaidon oder Hekateion, zu Schutz und Obhut, eben so wie von Andern

15) Millingen Transactions of the R. Soc. of Litt. second Series 1, 226—31 und Num. ital. p. 726. Suppl. pl. 1, 8. Gerhard's Archäol. Zeit. 1853 Taf. 9 N. 13 S. 118. Es handelt über diese Münzen auch Th. Mommsen Unterital. Dial. S. 136 f. Ἡ πανδαῖνη, für δεινή (wie παράδειος, obwohl weniger ausdrucksvoll), wie Hekate sonst wohl auch erscheint, hier zu denken sieht Alles entgegen.

16) Euseb. Praep. ev. 4, 23

Ἡδ' ἐγὼ εἰμι Κόρη πολυφάσματος, οὐρανόφοιτος,  
παῖρ ἄνθρωπων, τρικέφαλος, ἀπηνής, χρυσοβέλουμος,  
Φοῖβη ἀπειρολεχής, φαισμβροτος ἑλλαιθονα,  
τριστοίχου φύσεως συνδήματα τρισσὰ φέρουσα·  
αἰδέομαι μὲν παρόεσσω ἐνδομένη εἰδώλοισι,  
ἤερα δ' ἀργεγνοῖσι προχάσματος ἀμφικάθημαι.  
γαῖαν ἐμῶν στυλάων δοφερῶν γένος ἡνιοχέυει,

Apollon Agyieus<sup>17)</sup>, vor die Eingänge gestellt, auch Artemis προθυραία, von Aeschylus προσταυρά genannt<sup>18)</sup>. Nach einem Bruchstück des Theopomp lobte der Pythische Apollon, daß man an allen Neumonden den Hermes und die Hefate kränzte und säuberte. Aristophanes sagt: „wie ein Hefatäon, überall vor den Thüren“ (Vesp. 804, Ran. 366), man fragte sie auch beim Ausgang, sprach sie um ein Zeichen an (Lysistr. 64). Aeschylus in einem Bruchstück trägt es auf die Könighäuser über<sup>19)</sup>; in Eleusis hatte Artemis Propyläa sogar einen Tempel<sup>20)</sup>. Nun scheint die Mondgöttin verdreifacht worden zu seyn, wozu die drei Mondbefaben Anlaß gaben<sup>21)</sup>, ähnlich wie die Chariten, von denen wir oben ein sehr altes Bild in ähnlicher Zusammensetzung wie die dreifache Hefate sahen (S. 299)<sup>22)</sup>. Es führen auf diese Vermuthung mehrere Marmorbilder mit nicht bloß gleichen, sondern sämmtlich auf den Mond und nicht mit auf die Unterwelt bezüglichen Attributen aller drei Figuren, und dann der Umstand daß den nicht vor den Thüren aufgestellten Hefatäen<sup>23)</sup>, die an den Wegen oder Straßen, und zwar in den Städten sowohl<sup>24)</sup> als auswärts, wovon sie den sehr üblichen (auch dem Hermes eigenen)

17) Cornut. 34. Ἑροδία δὲ ἔστιν οὐδ' ἄλλο π ἢ διόν καὶ Ἀπόλλων Ἀγυεύς.

18) Syll. Epigr. Gr. p. 170. Hesych.

Ὡπὶ ἄνασσα παρὰ προθύροις.

19) Δεσποῖν' Ἑκάτη  
τῶν βασιλείων πρόδομος μελάθρων.

20) Paus. 1, 38, 6. Hesych. Ἑκάτη Προπύλα.

21) Kleomedes de mundo von den drei Gestalten des Mondes redend, ὅθεν καὶ τριπρόσωπον τὴν Ἀρτεμιν ποιεῖν ἔθος. So Cornut. 34.

22) Auch auf andre Wesen ist diese Configuration übertragen worden, wie auf tanzende „Najaden“. Museo Naniiano. Venezia 1814 p. 27.

23) Hesych. Ἑκάταια τὰ θυρῶν Ἑκάτης πρὸ ἀγάλματα, πρὶς δὲ τὰ ἐν τριόδοις. Plutarch. regum et imper. apophth. Epamin. 19. τὴν γὰρ Ἑκάτην ἐπιμικρῶς ἐν ταῖς πρὸ τῶν πυλῶν ἰδρύνοντο τριόδοις.

24) Hecataei quod in trivio ponitur in oppidis, Varro L. L. 7 p. 301 Spengei.

Namen *Evodia*, *Elvodia* hat, gesetzt wurden, der Dreiweg eigenthümlich und wesentlich war und der symbolischen Bedeutung wegen gewöhnlich wohl die Kreuzwege diesen Namen erhielten. Dieser Platz stellte mehr Wanderer unter ihr schützendes Auge als der gerade Weg, aber zugleich hatte der Punkt drei im Namen Triobitis, Trivia so großes Gewicht für die Göttin daß ja darum sogar der schlechte Fisch *τρύλη* der *Hekate*, der *τρύληνος* oder dreidüngigen geopfert wurde<sup>25)</sup>: was man nachahmend die Rosse der *Artemis* mit trifolium fütterte<sup>26)</sup>, und es war daher sehr natürlich daß man nach dieser Aufstellung drei Gesichter nach den drei Begrüchtungen bildete. Auch *Alkamenes* hatte höchst wahrscheinlich ein solches *Hekataion* für die *Akropolis* zum Schutz nach allen Seiten, denn die Drei ist gleich dem Rund oder Ringsum, gemacht und dadurch erklärt sich der Name *Epipyrgidia*, da die hohe Aufstellung auf einer Säule auch von kleineren Bildern bekannt genug ist. Die dreigesichtige *Hekate* auf einer Basis stehend im Traum zu sehn bedeutete Bewegungen und Reisen, da sie *Enodia* sey, nach *Artemidor* (2, 37), und eine sehr hohe Basis war auf der *Akropolis* schidlich<sup>27)</sup>. Dreiköpfig auf Dreiwegen kommt auch vor<sup>28)</sup>. Wie die *Epipyrgidia* höchst wahrscheinlich keine Beziehung auf die Unterwelt enthielt und aus den vorhandenen Bildern ähnliche zu unterscheiden seyn werden, so ist doch nicht zu erwarten daß die dreifache Weg- und die mystische und Unterweltsh*ekate* lang und stetig unterschieden worden wären. Schon *Sophokles* stellte in den *Rhizo-*

25) Der Komiker *Platon* bei *Athen.* 7 p. 325 b. *Apollod. Fr.* p. 395. 26) *Callim. in Dian.* 165. 27) *D. Müller* nimmt

an daß die zauberische und gespenstische *Hekate* bis auf *Alkamenes* hinaufreiche, *Handb.* §. 397, 4, was wenigstens nicht auf die *Epipyrgidia* auszu dehnen ist.

28) *Ovid. Fast.* 1, 141. *Min. Fel. Octav.* p. 192. *τρίπρωπος, τρικέφαλος, τρικρανος.* Von der *Hekate* ist dieß auch auf den andern Gott der *Bege* übergetragen worden. *Harpocr. Suid. τρικέφαλος.* *Lycophr.* 680.

tomen neben Helios, als den Mond, das heilige Feuer, den Strahl der Enodia Hekate, den sie in Fülle durch den Himmel (δὲ 'Ολύμπου) trägt und der Erde heilige Dreiecke bewohnt, bekränzt mit Eichenlaub und umringelnden Schlangen, und auch Euripides im Ion nennt gerade die Tochter der Deo, welche Nacht und Tag Schreckensfälle sende, Enodia. Eine genaue Vergleichung der vielen erhaltenen Bilder, deren Attribute zum Theil abgestoßen oder übel gezeichnet oder an sich undeutlich sind, wird vielleicht noch einige Bemerkungen an die Hand geben, wiewohl schon der Gang der Dichter die Namen und Beinamen, ganz besonders in diesem Kreise, ihren ursprünglichen Beziehungen nicht gemäß, sondern entgegen zu verbinden <sup>29)</sup> und synonymisch zu verwirren vermuthen läßt daß auch die Künstler häufig das Herkömmliche oft sorglos befolgt und beliebig verwirrt haben <sup>30)</sup>. Als übliche Darstellung

29) Mehrere Beispiele in Prellers Demeter S. 52 Not. 48.

30) Viele Bilder auf Gemmen und Münzen stellt schon Bosc zusammen in den Mythol. Br. 3, 203 f. In einer von Seguin edirten Münze des Philippus Junior haben alle drei Figuren den Mobius, die mittlere zwei Fackeln, die andre Schlange und Schlüssel, der auf den Hades gehn kann (der Orphische Hymnus nennt Hekate *πατρὸς κόσμου κλειδοῦχον ἀνασσοῦ* 1, 6), die dritte Peitsche oder Schwerd: ein Hund fehlt nicht. Auf Münzen von Azant in Phrygien ist die Dreigestaltige mit Fackeln und Schlangen; eine ist abgebildet in Gerhard's Ant. Bildw. Taf. 307 N. 34, eine der Aspendier in Pamphylien daneben N. 35 S. 92, und es erscheint so immer auf den Münzen der Hauptgott des Ortes; es enthalten sie auch eine Autonommünze von Kyzikos in Bion und viele der Kaiser, andre von Antiochia in Karien. Stratonikea wurde sogar Hekateia (Steph. B.) genannt, Tacitus schreibt dieser Stadt Jovis et Triviae religionem zu. Ann. 3, 62. C. J. Gr. n. 2715. Zeus *Πανημέριος* und Hekate *οἱ τῆ πόλεως προσητάς θεοὶ*. (*Πανημέριος* auch n. 2716 s. *Πανάμαρος* n. 2719 — 21. Hekate *δεσποφóρος*.) Eckh. D. N. 2, 590. Eine Erzfigur nur drei Daumen hoch bei Caylus 5, 65, 1 — 4 p. 186 zeigt nur den Halbmond im Nacken der einen Figur und eine zwischen ihnen hervorragende Säule. Wichtiger und größer ist die des Waldeck'schen Museums in Krosen, s. das Lübinger Kunstblatt 1827 S. 350. Eine ist oben

der alten Maler dürfen wir betrachten wie der Scholiast des Theokrit Hekate beschreibt (2, 12), dreigestaltig, mit goldnen Sandalen, weißem Gewand, Mohn in den Händen und angezündete Fackeln, obenauf ein Kalathos, „mit Bezug auf die mit der Zunahme des Lichtes von ihr erzeugenen Früchte.“ Eusebius setzt dem allen den Bogen der Artemis hinzu (Praep. ev. 3, 3) und selbst in dem Orphischen Hymnus auf Hekate ist unter allen vielen der späteren Hekate zukommenden Beinamen nicht ausgeschlossen auch *ἀγαλλομένη ἐλάφοισιν* und *οὐρεσιποῖτας* (1, 4. 7) Ja selbst der Arkadischen Despöna war nach Pausanias ein Hirsch geweiht (8, 10 extr.) und neben ihr stand Artemis in einer Hirschhaut, mit Fackel, Köcher und Jagdhund (8, 37, 4.)

Am Abende jedes Dreißigsten, der in Athen den Verstorbenen gefeiert wurde<sup>31)</sup>, trug man der Hekate an die Dreiwege ein Mahl hinaus, der Hekate und den abwehrenden Dä-

---

erwähnt worden. Marmorbilder sind häufig: in Rom ein durch Restauration verderbtes Werk, aus Caussei Mus. Rom. bei Clarac pl. 564 B, im Britischen Museum, British Mus. 10, 11 f, 1 p. 100, bei Clarac pl. 538 B n. 1201 C, ehemals in Utrecht, Nic. Chevalier Rech. cur. d'antiqu. à Utrecht 1709 pl. 22 n. 111, mit Granatapfel in einer Hand, die andere abgebrochen; ferner zu Venedig, Statue di S. Marco 2, 8, zu München, Glyptothek N. 48 S. 38, zu Leiden, in Gerhard's Archäol. Zeit. 1843 Taf. 8 S. 132, drei gleiche Gestalten, jede mit Kalathos und auf der Brust eine Granate, wenn nicht Mohn (*μυκῶνας*), haltend, eine dieser sehr ähnliche Gestalt in Cattaio, bekannt gemacht von Gerhard über Venusidole. Derselbe hat mehrere zusammengestellt in den Ant. Bildwerken Taf. 314 und in der Arch. Zeit. 1857 Taf. 99 S. 23. An einer kleinen Hekate in Paciaudi Mon. Pelop. 2, 188 hält die eine Figur einen Hasen; und an einer auch aus Marmor, einen Fuß hoch, in Passeri Luc. fict. 3, 76—78 kommen vor Schlange und Paterna, Schlange und vor die Brust gehalten Granate oder Mohnhaupt. Ein spätes Werk bespricht v. Köppen über die dreigestaltige Hekate und ihre Rolle in den Mysterien nach einem Standbild im Museum zu Hermannstadt, Wien 1823.

31) Harpocr. *τρισάκς*.

monen, sagt Plutarch<sup>32)</sup>. Dieß Mahl nennt Sophokles τὰς Ἐκατάδας μαγίδας δόρπων (fr. 651), und diese Brode (μαγίδες, etwas Gefnetetes, μάζαι), das der Hekate entrichtete Mahl<sup>33)</sup> ward von den Reichen monatlich hinausgeschickt und von den Armen schnell weggeraubt nach Aristophanes in Plutos (696), wo der Scholiast den Broden „manches Andre“ hinzufügt. Auch Triglen, von den Fischern dargebracht, werden Mahl am Dreißigsten genannt<sup>34)</sup>. Die weichen μαγίδες dienten zum Abwischen, Abreiben im eigentlichen Sinn, und darum wohl zur symbolischen Reinigung<sup>35)</sup>. Das als Reinigung der Häuser auf die Dreizege Gelegte wurde so wie die Katharmata der Todten (also von diesen unterschieden, wie auch bei Lucian<sup>36)</sup> der Fall zu seyn scheint) auch ὀκυνύμα genannt<sup>37)</sup>. Sicher aber kathartisch im Allgemeinen waren demnach die Hekatemable. Auch ein Hund wurde nach Aristophanes (ἐν Λαυαλεῦσι) auf den Dreizeg geschickt (oder drei junge Hunde, wie anderwärts gesagt wird) und diente nach Plutarch zur Abwendung und Reinigung<sup>38)</sup>.

Die größte Bedeutung erhielt für die späteren Jahrhunderte Hekate durch die Schauer und Schrecken sowohl des Mondes und der Nacht wie der Unterwelt; Gespenster oder Erscheinungen und Spukgestalten, Todtenbeschwörung und Zauberei waren ihr besondres Gebiet. Der Aberglaube nahm in dem Maße zu als das öffentliche Leben und bürgerliche Thätigkeit verkümmerten, für Anstrengungen edler Geister weniger Raum war, die helle nationale Bildung sich verdunkelte. Die

32) Sympos. 7 p. 708 f. τοῖς ἀποτροπαίοις. 33) Phot. Lex. s. v. am Dreizeg, ἐν Λαυαλεῦσι. 34) Platon im Phaon Athen. 7 p. 325 a. f. oder nebst einem andern kleinen Fisch der Hekate Speisen von dem Komiker Antiphanes ibid. p. 313 b. 35) Hesych. s. v.

36) Dial. Mortuor. 1. Catapl. 7. Preller Dem. u. Perseph. sagt daß die Enoblia der Gräber wegen verehrt wurde. 37) Etym. M. s. v.

38) Qu. Rom. 111, ἀποτροπαίων καὶ καθαρσίων ἔχων μοῖραν.

Verwirrung aber, die in allen immer oberflächlicher aufgefaßten Religionen zunahm, hat in keinem Gebiet einen höheren Grad noch einen unerquicklicheren Charakter der Zusammenfluß dunkler und kleinlicher Vorstellungen angenommen als in dem der Hekate. Ihr Name hebt sich immer mehr vor den andern Göttern und im Munde der spätesten fanatischen Theurgen tritt sie in stärkeren Contrast mit allem Hellenischen als irgend eine andere Gottheit, sie die eher erhört wenn sie angerufen wird Stier, Hund, Löwin oder Pferd; Stier, Löwin, Hund und mit dem Kopf des Hundes, Pferdes oder Drachen gebildet wird <sup>38a)</sup>. Hekate schickt die Empusa <sup>39)</sup>. Hekate, Artemis, Selene nannte man die den mit Gluch Belegten in ungewohnten Gesichten (*ἐν φάσμασιν ἐκτόποις φαινομένην*) Erscheinende, ihre Gesichte waren übergroße Männer mit Drachenköpfen, wodurch die Göttin die welche sie schauten, schreckte, sagt Suidas (v. *Ἑκάτη*.) Man nannte die Gespenster oder Gesichte Hekataia. Das Dreigesicht der Göttin allein reichte hin sie zu zerstreuen oder ihre Wuth aufzuhalten, wie Apulejus sagt (Metam. 11 p. 224.) Dion berührt, wie Manche den Zorn der Hekate zu versöhnen und viele und mancherlei Spukgestalten, die sie im Zorn zuschickte, vor den Reinigungs-cäremonien unschädlich zu machen pflegten (Or. 4 p. 168.) Als zornige, widrige heißt sie *Ἄρταλα* <sup>40)</sup> und *Ἀνήταιρα*, Verfolgerin <sup>41)</sup>. Auch krankhafte nächtliche Schrecknisse die aus dem Bett trieben, böse Träume, nannte man nach

---

38a) Porphy. de abst. 3, 17. 4, 16. 39) Schol. Aristoph. Ran. 293. Schol. Apollon. 3, 861. Aus der Stelle der Lagenisten, wo auf die Anrufung *χθονία θ' Ἑκάτη σπείρας ὄψων ἡλελομένην*, erwiedert wurde: *τί καλεῖς τὴν Ἑμپουσαν*; ist wohl nicht zu folgern daß diese dieselbe mit Empusa sey: der Sinn kann seyn daß der Hekate die Empusa leicht auf dem Fuße folge, daß es kühn sey sie anzurufen.

40) Schol. Apollon. 3, 861. Hesych. s. v. *Ἄρταιν δαιμων* Apollon. 1, 1139. 41) Hesych. nach Lobeds Emendation Aglaoph. p. 223.



Hippokrates und Euripides Anfälle der Hekate und reinigte die Kranken mit Blut und anderm Greuel <sup>42)</sup>. Bei Euripides in der Helena sagt diese, als der gestrandete Menelaos sie an ihrer Zufluchtsstätte am Grabmal des Königs Proteus überrascht: o Lichtbringerin Hekate sende gnädige Gesichte (570 *φάσματ' εὖμνη*), und er antwortet: ich bin kein nachtwandelnder Diener der Enodia. Hieraus erklärt sich das Fragment des Kallimachos (62) *Χαίρ' Εὐκόλῃν* (*εὐκολος* freundlich, gutmüthig, mit schmeichelnder Deminutivform), ohne daß man Enantiosemie annimmt: man ruft bei einer Erscheinung oder beim Ansichtig werden einer für ein Gespenst gehaltenen Person die Göttin demüthig und schmeichelnd an <sup>43)</sup>. Unter das Gebot der Hekate wurden natürlich auch die Evocationen oder Todtenbeschwörungen gesetzt <sup>44)</sup>, von denen Lucian im Philopseudes, so wie von dem Schauspiel des in allerlei Gestalten, nach der Kunst der Thessalierinnen herabgezogenen Mondes und der Erscheinung der Hekate, im Dunkel

42) Hippocr. de morbo sacro p. 303 Foes. *Ἐκότης φασὶν εἶναι ἐπιβολάς* (wie Korais zum Theophrast p. 256 für *ἐπιβουλὰς* herstellt) *καὶ ἡρώων ἐφόδους*. Den letzteren Ausdruck gebraucht Euripides in der angeführten Stelle des Ion: *Εὐνοδία θυγάτηρ Δάματρος, ἡ τῶν νυκτοπόλων ἐφόδων ἀνάσσει καὶ μεθαμερίων*. Dunkle Verse über ähnliche Einflüsse der Artemis-Hekate bei Plutarch de superst. p. 170 b behandelt Wytttenbach Animadv. p. 1029 (286.) Hor. A. P. 453 — aut morbus regius urget aut sanaticus error et iracunda Diana, vgl. Obbarius in Mügells Zeitschr. f. das Gymnasialwesen 1858 2, 72—75.

43) Das Etymologicum erklärt den Namen *κατ' ἀντίφρασιν* und L. Hemsterhuys vertheidigt dies, wie auch Räte Bentleys Aenderung *Ἐκάλῃ* verwirft, indem er aber dem Fragment gewiß nicht seine rechte Stelle anweist Opusc. 2, 270—273. Ähnlich ist *κατ' ἀντίφρασιν* der in dem Orphischen Hymnus 71 (70) der Empusa oder einem andern die Menschen *ἀνταίαις ἐφόδους* schreckenden, von Persephone erzeugten Wesen gegebener Name *Μηλινόη*, im Anfang des Verses geschrieben für *Μελινόη*.

44) Nach Porphy. ap. Euseb. Pr. ev. 5 p. 202 wurde dabei ein WachsBild von ihr, weiß, schwarz und roth, mit Fackeln, Peitsche und Schwert gebraucht.

unter dem Gebell von stygischen Hunden, mit Fackeln, Schwert und auf Hals und Schultern sich herabwälzendem Schlangenhaar, eine gute Caricatur zeichnet. An Hekate hiengen alle Arten der Zauberei, von ihr hatte Medea, mit der diese von Kolchi her, wie oben berührt wurde (S. 148), zu den Griechen gedrungen war, die Gifte und Zauberkräuter kennen gelernt; Euripides nennt sie ihre und des Aeetes Tochter, auch Kirke heißt ihre Tochter<sup>45)</sup>. Die Zauberinnen schwuren bei ihr und beteten zu ihr. Ein giftiger Trank ist der Hekate oder Persephone geweiht<sup>46)</sup>. In den Wurzelgräbern des Sophokles sucht Medea, das Urbild der Zauberinnen, die heiligen Dreiwege auf und schneidet die Zauberwurzeln, bekränzt mit Eichen und vielem Geringel grimmer Schlangen, wie Hekate selbst. Bei Apollonius erscheint ihr diese, das Haupt mit Schlangen und Eichenlaub umkränzt, mit Fackeln und umbellt von stygischen Hunden<sup>47)</sup>, und vor Schreden schreien die Nymphen des Phasis (3, 1213—19). Theokrits Pharmakutria richtet vor ihrer Beschwörung Gebete an Selene, schön zu leuchten und an die chthonische Hekate, die schreckliche, vor der auch die Hunde zittern wenn sie durch Gräber und schwarzes Blut herankommt (2, 10—14)<sup>48)</sup>; die Hunde heulen in der Stadt, die Göttin ist da an den Dreiwegen, schnell erklinge das Erzblech (35). Das uralte Opferthier der Hekate, der Hund, spielt eine große Rolle. Daß er ihr geopfert wurde, wird auch aus Sophrons Mimen angeführt<sup>49)</sup>, und nach Pausa-

---

45) Diod. 4, 45. 46) Apulej. 10 p. 214. 47) *Infernae* — *canes* Hor. Sat. 1, 8, 35. Virg. Aen. 6, 257. Lucan. 6, 733.

48) Horat. Epod. 5, 51 *Nox et Diana quae silentium regis, arcana quum fiunt sacra.* 49) Tzet. ad Lycophr. 77. Was im ersten Theil S. 563 aus Sophrons Mimen nach Schol. Theocr. 2, 12 angeführt ist, hat als freie Poesie und in dieser Hinsicht ganz den Volks-legenden zu vergleichen, im Einzelnen keine Bedeutung. Von dem Hunde der Hekate hatte die Poesie auch Anlaß genommen sie der Stylla zur Mutter zu geben, Schol. Apollon. 4, 826.

nias ward von den Kolophonern der Enobia ein schwarzer Hund in der Nacht geopfert (3, 14, 9). Durch die zunehmende Furcht vor bösem Zauber erweiterte sich immer mehr das Gebiet der Ratharten oder der Reinigungszeremonien. So fand z. B. eine Reinigung und Veräucherung auch der Thiere wegen Zaubers statt <sup>50)</sup>. Arrian von der Jagd empfiehlt der Göttin die Hunde abzureinigen (33, 35). Wie noch in Rom am 17. Januar der heilige Antonius die Thiere reinigt, so Hekate in einem Relief aus Krannon in Thessalien Pferd und Hund mit einer großen Fackel <sup>51)</sup>.

## 20. Dioskuren (1, 606—615).

Die Zeusöhne und Zwillingebrüder von Amyklä, schon in der Ilias als begrabene Helden genommen, sind durch die Kypria noch mehr in das Menschliche umgesetzt worden. Diese Heldensage wuchs und wirkte fort. In dem schönen Hymnus des Alkman auf die Dioskuren nahmen sie Athen ein und führten die Mutter des Theseus gefangen davon; nach dem Rasten des Kypselos nicht bloß dieß, sondern sie brachten die von Theseus nach Aphidna entführte Helena zurück <sup>1)</sup>. Die einwandernden Dorer haben in Amyklä, singt Pindar, zu Nachbarn die schimmelreitenden Lyndariden, die im Lanzenruhm blühen (P. 1, 66). Nicht als Götter, sondern als Helden sind sie auch vermählt in den Kyprien, wenn gleich in den Personen der Gattinen, der Töchter Apollons Hilaira und Phöbe, die auf dessen und ihrer Männer Lichtnatur deuten <sup>2)</sup>, ein Rückschlag der alten Vorstellung zu erkennen ist. Auch haben sie (ihre Gleichheit ist unverbrüchlich) je einen Sohn, am Amykläischen Thron <sup>3)</sup>, in den Statuen von Dipönos und Styliis <sup>4)</sup>, in ihrem alten Tempel zu Athen <sup>5)</sup>, bei Apollodor

50) Veget. Ars veterin. 3, 74. 4, 12.

mon. Statues pl. 16.

1) Paus. 5, 19, 1.

2) *Ἡλαιο* bei Empedokles der Mond, so wie Phöbe.

3) Paus. 3, 18, 7.

4) Paus. 2, 22, 6.

5) Paus. 1, 18, 1.

51) Millington Uned.

2) *Ἡλαιο*

3) Paus. 3, 18, 7.

(3, 11, 2). Für die Dioskuren als Götter würden nie Söhne erdacht worden seyn. In Sparta zeigte man ihr Haus<sup>6)</sup>, wie das der Semele in Theben. Geboren heißen sie in Amyklä, auf dem Taygetos, bei Alkman in Pepynos bei Thalamä, aber nicht da erwachsen, sondern von Hermes wurden sie nach Pellana getragen, wie die Thalamaten sagten<sup>7)</sup>. Sie erscheinen nach Pausanias unter den Argonauten, bei der Kalydonischen Jagd, haben im Kampf gesiegt in Olympia (5, 8, 4), im alten Stadium zu Hermione (2, 34, 10).

Die Ilias nennt das einmal die Dioskuren beide Besitzer schneller Rosse (5, 145), was nicht vom Fahren verstanden werden darf<sup>8)</sup>, das andermal unterscheidet sie Kastor den Rossebesäher und gut mit der Faust Polydeukes (3, 237), was die Odyssee wiederholt in Verbindung mit der Heteromerie (11, 300), so wie das Kyprische Epos, welches für *πρὸς ἀγαθόν* setzt *ἀφρογόρον*. Der Faustkampf mit Amykos steht in der Argonautensage fest. Das Erste, beide zu Rosß oder bei ihren Rossen vorzustellen, ist herrschend geworden: Alkman nennt sie die zweien geschickten Reiter, Pindar wohlberitten (Ol. 3, 39), Stesichoros läßt ihnen bei den Wettspielen für Pelias Hermes und Hera je zwei Rosse schenken, indem sie hier in der Rennbahn fahren. An dem Amykläischen Thron ritten sie Panther und Löwen jagend, nach Lydischem Styl. Im Kampf mit den Apharetiden bei Pindar sind sie weder zu Rosß noch zu Wagen. Ihre Rosse haben sie in den angeführten Tempelstatuen. Die Rosse schenkt ihnen Poseidon, der *ἵππος*, oder Hermes als gymnastischer Gott.

Die Naturbedeutung, die im Cultus wurzelte, erhielt eine neue und nicht geringe Befestigung durch den Zusatz daß die drei Geschwister aus einem einzigen Ei hervorgegangen seyen. Dieß Ei lernen wir zuerst aus Worten der Sappho kennen, wonach Leda es fand. Es war vom Himmel gefallen wie die

6) Paus. 3, 16, 2.

7) Paus. 3, 26, 2.

8) Freret

Oeuvres 17, 69. Mém. de l'Acad. 7, 295.

Dichter sagten<sup>9)</sup>, und gieng in einem Kasten von selbst aus<sup>10)</sup>. Eben so gehn bald nachher bei Ibykos die zusammengewachsenen Molioniden aus einem Ei hervor, was auf ihre Zusammengewachsenheit sich bezieht, wie diese Entstehung auch der Zwillingenschaft angemessen ist. Dieß Symbol, das die Aengstlichkeit der kindlichen Einbildungskraft hinter alles Gewordene auf den Anfang zurückzugehn vielleicht häufiger als irgend ein andres ergriffen hat, da das Ei zugleich noch Stoff, formlos, dennoch des Lebens Keim bis zur Geburt gereift in sich schließt, scheint zu den Griechen erst späterhin aus dem Orient gekommen zu sehn: (Sappho klagte auch den Adonis). Im Rigveda lesen wir: „das goldne Ei, woraus der schaffende Gott hervorgegangen ist und worin die Welt eingeschlossen ist, schwebend mit ihm auf den Wassern,“ und in Manus Gesetz heißt es: „Wasser schuf er da zuerst, des Lichtes Same ward erzeugt: ein Ei war es, wie Gold leuchtend, dem Tausendstrahler gleich, in dem lebte durch eigne Kraft Brahma, Ahnherr des Weltalls.“ Das Weltall ist bei den Indern von der Schlange Anando umschlungen, bei den Japanern wird es vom Stier gerollt<sup>11)</sup>. Die Syrische Göttin kam aus einem Ei<sup>12)</sup>. Aus der Persischen Mythologie führt Plutarch das kosmische Ei an<sup>13)</sup>: in der Aegyptischen wird es von dem Demiurgen Kneph ausgehaucht, als die Gestalt der Welt, wie Eusebius sagt<sup>14)</sup>: im rothen Weltei sitzt als Dotter Harpothra-

9) Plut. Sympos. 2, 3, 5 p. 687. Neokles b. Athen. 2 p. 57.

10) Schol. Odys. 11, 298.

11) Das Ei in der Indischen und der Javanischen Schöpfungsgeschichte, B. v. Humboldt Kamisprache S. 46. Lassen 2, 699. Bei den Indischen Dichtern sind daher goldne Eier häufig. Daß nicht Aegyptier, Babylonier, Phönizier u. a. Völker das Weltei von den Indern haben, zeigt Kellgren Mythos de ovo mundano Helsingfors 1849 p. 15 ss. Ueber diese Schrift s. Morgenl. Zeitschr. 9, 269.

12) Phönizische Münze bei della Marmora Monete Fenicie tav. 2, 3 p. 26. Hyg. 197. Nigid. ap. Schol. German. Arnob. 1, 36. cf. Orelli.

13) de la. p. 47.

14) Pr. evang.

3, 11 p. 115.

tes auf dem Deckel der geschätztesten Mumie in Wien. Die Orphiker ließen aus silbernem Ei (ᾠόνι ἀργύρεον) den Phanes hervorgehn. Das Ei der Dioskuren nahm der Tempel von Rhamnus auf, in dem der Philaira und Phöbe in Sparta war es am Dach. Die Verwandlung des Zeus in einen Schwan geht nicht aus, wie die Freunde einer gefällig zugeschnitten, aber unhistorischen Mythologie sich denken möchten, von der Schönheit der im schwanenreichen Eurotas badenden Mädchen, die selbst den Zeus verführten <sup>15)</sup>.

Sehen wir auf den Cultus, so haben die Dioskuren darin nichts mit den Heroen gemein, viel und bedeutend dagegen ist was sie von Heroen unterscheidet. Wie sollten auch Heroen, ein unzertrennlich Paar, das nicht vor Troja oder Theben gekämpft, ihren Cult, wie nicht einmal Theseus, so weithin verbreitet haben? Wenige Bilder kommen so häufig, besonders auf Münzen, vor als die der Dioskuren. Es ist daher klar daß die an die Stelle der früheren Naturbedeutung getretenen Bezüge auf menschliche Dinge, wie es auch bei allen andern Göttern geschehen ist, der Grund ihrer Göttlichkeit, ihrer nicht abreißen den Verehrung gewesen sind und die Tradition des Glaubens aller dichterischen Umdeutung zu Trotz sich erhalten hat. Da aber seitdem der Heroendienst aufgeblüht war, die Dioskuren als Halbgötter dem Geschmack und Verlangen der Menschen unter dem sagenhaften Anstrich nur mehr zusagten als sie als reine Dämonen all der Ideen die sich an sie anknüpften, vermocht hätten, so ist dieß Gemisch entstanden welches uns nöthigt die Merkmale der ursprünglichen Göttlichkeit und die fast versteckten sinnreichen Hindeutungen auf den Begriff derselben hervorzusuchen, um uns auch in diesem Fall von jener zerfließenden volksthümlichen Dogmatik eine Vorstellung zu bilden.

Ein altes Spartisches Sinnbild der Zusammengehörigkeit

---

15) Lehrs Popul. Aufsätze S. 137.

und Unzertrennlichkeit der Zwillinge waren die sogenannten Balken, *δόκανα*, zwei parallele, durch zwei querlaufende verbundene Hölzer <sup>16)</sup>. Ich habe diese Art der Abbildung in einem Basrelief nachgewiesen, wo sie mit andern Symbolen der Dioskuren verbunden ist in der Trilogie (S. 225). Es beweist nur Unkenntniß daß Grammatiker, weil sie nur von Größen der Lyndariden gelesen hatten, da diese auch aufnehmen, wie *δόκανον* von *δέκω* abstammt, die Balken als Gräber erklären <sup>17)</sup>.

Dann waren die Dioskuren, was nur Göttern zukommt, die Kriegsgötter des Spartischen Heeres, das ihnen im Feld Feste feierte <sup>18)</sup>. Darum werden sie Erfinder der Pyrrhische genannt, zu welcher ihnen nach Epicharmos in den Mufen Athene das Enoplon bläst, und bei Theokrit lehrt Kastor den Herakles Schild und Speer zu gebrauchen. Hieß doch auch das Schlachtlieb Kastoreion. Die Lakedaemonier opferten ihnen, wie gesagt im Lager und im Olymp gesellen

16) Plut. de frat. amore 1 τὰ παλαιὰ τῶν Διοσκούρων ἀφιδρύματα οἱ Σπαρτιάται δόκανα καλοῦσιν· ἔστι δὲ δύο ξύλα παράλληλα δυοὶ πλαγίαις ἐπικεχυμένα, was Eustathius II. 17, 744 p. 1125 bei der Erklärung von *δοκός* wiederholt; bei Suidas u. A. ein μέγα ξύλον, τὸ τῇ στέγῃ ἀνεχόν ξύλον.

17) Etym. M. Suid. Zonar. Hesychius hat das Femininum *δοκάνας* Bebehalten, αἱ στάλικες αἰς ἱστάρται τὰ λίνα, und beide Bedeutungen, neben der des Tragens auf sich die in sich aufnehmen, Kasten, *δοκάνην θήκην*. R. D. Müller Dor. 1, 92 weist die Deutung der *δόκανα* nicht zurück und E. Curtius, indem ihm deren Erklärung als Grabtempel doch zu frei erschein, vermutet Pelope 2, 316 daß sie Thüre des heiligen Grabtempels bedeuten. Das wirkliche Grab der Dioskuren war nach Pindar N. 10, 55 ἐπὶ κεύθεα γαίης ἐν γυνάλοε θεράπνας, Schol. ἐν τοῖς ὑπογαίοις. Die Hias sagt 3, 243 ἐν Λακεδαιμόνι, Arnobius 4, 25 in Spartanis et Lacedaemoniis finibus nos dicimus conditos in cunis coalitos fratres. Hierisch, Epochen der bild. K. S. 22 f. u. A. verstehen die ἀφιδρύματα richtig, vgl. dessen Reise nach Italien S. 70. Böttiger Kunstmyth. 1. S. XLV weiß daß sie gewiß Phönizisch seyen, ähnlich wie er so viel wußte. 18) Paus. 4, 27, 1.

sie sich nach Pindar zu Ares und Athene (N. 10, 84). Die beiden Könige begleiten sie ins Feld (*ἐπιπλητοὶ σφί δόρυες*), und seitdem Kleomenes und Demaratos uneins geworden, blieb auch der eine der Tynbariden zu Hause <sup>19)</sup>. Aus dem Letzteren muß man folgern daß die Dioskuren dem Zweitkönigthum zum Vorbilde der Eintracht hatten dienen sollen, die auch Jahrhunderte hindurch bestand nach der Sage bei Livius (40, 8): theilten sich ja doch auch Zeus Uranios und Zeus Ekdämon in den Cult wegen der Diarchie. Der Name in dem Schwur *νῆ τοι Λατάρσα* bei Sophokles war wohl allgemein zu verstehen, Völkerzerstörer, Unbezwingliche, und die Erklärung von Zerstörung der Stadt Laß bei Strabon (8 p. 364) eine der vielen falschen etymologischen Erklärungen. Die Spartaner trugen im Krieg Hüte <sup>20)</sup> und rothe Mäntel <sup>21)</sup>. In dieser Tracht, mit Lanzen, erschienen auch die Dioskuren <sup>21a)</sup>. In die Schlacht nahm man wohl auch (wie die Spanier in Amerika) große Hunde mit, wie Plinius von den Kolophonern meldet, die daher auf ihren Münzen den Hund haben <sup>22)</sup>: daher erklärt sich der Hund in der Dioskuren und anderer Helden Begleitung in Vasengemälden. Kitharisten und Reiter zugleich nennt Theokrit die Dioskuren vielleicht mit Bezug darauf daß die Spartaner unter Kitharenmusik in die Schlacht zogen (22, 24). Nach der Russischen Religion sind die Erzengel Michael und Gabriel die Archistrategen.

Wie für das Zweitkönigthum, so waren die Dioskuren auch für die Heldenbrüderschaft, für die Bruderliebe, wie Plutarch zeigt <sup>23)</sup>, für Freundestreue, wie der Dorische Theognis zeigt

19) Herod. 5, 75.

20) Thucyd. 4 p. 276. Ueber die Hüte der Dioskuren und das Ei ist sehr viel zusammengestellt von Tib. Hemsterhuys zu Lucian. D. D. 26, 1.

21) Plut. Lac. instit. 24. Paus. 4, 27, 1. Erit. Prom. C. 598. Nach Vergleichungen der Dioskuren auf das Grab (vgl. Br. Anal. *ἀδελφ.* n. 733, Anson. ep. 144), wird dann ihre rothe Chlamys auch Grabgewand Plut. l. c. 18.

21a) Paus. 4, 27, 1.

22) Sestini degli stateri ant. 1817,

23) De Frat. am. 1. 11.



(1087), bis zur Bereitwilligkeit für einander in den Tod zu gehen, ein leuchtendes Vorbild, sie die nur als aneinander geknüpft bei scheinbarem Auseinandergehen im Himmel und im Mythus bekannt waren <sup>24</sup>).

Ein besondrer Zug ist ihre Gastlichkeit. Sie besuchten als Gäste den Pamphaes in Argos <sup>25</sup>), den Eaphanes in Arkadien (nach Ol. 40), der seitdem alle Menschen gastlich aufnahm <sup>26</sup>), den Phormion in Sparta, woran eine Sage besondern Sinns sich anschließt <sup>27</sup>). Als Freunde der Gastlichkeit (*φιλόξενοι*) werden sie nach Pindar in Akragas, einer Kolonie von Gela, von den Emmeniden mit gastlichen Mahlen empfangen (Ol. 3, 1. 39) und ihr Opfer hieß daher eine Bewirthung, *ξενισμός*, oder Göttergastmal *Θεοξένια*, welche Theorenien auch der Helena mit gefeiert wurden <sup>28</sup>). Die Dioskuren aber gaben, wie Pindar preist, dem Theron und den Emmeniden hohen Ruhm weil diese mit der meisten Gastlichkeit vor allen Menschen sie an den Tafeln empfangen. Die Annahme also war daß die menschenfreundlichen Dioskuren bei dem ihnen veranstalteten Fest, wie wohl auch Apollon an seinen Theorenien in Pellene und Delphi, selbst erschienen. Auf die unsichtbare Gegenwart der zwölf Götter Athens bei dem Festzuge der Panathenäen und Aehnliches habe ich mehrmals aufmerksam gemacht. Die Gegenwart aber der Götter bei dem Mahl der Theorenien wurde schwerlich symbolisch, etwa durch ein Lectisternium, eindringlich gemacht: ein Pindarischer Scholiast sagt daß die Dioskuren zu den Theorenien eingeladen und diese begangen wurden „als ob die Götter (die Dioskuren) in den Städten selbst verweilten“ (während ein andrer irrig von allen Göttern spricht). Ein Decret aus Paros feiert den Mann

24) Nur ist nicht mit J. Grimm aus der Freundbrüderschaft die Bezeichnung von Kastor überhaupt abzuleiten. Gesch. der D. Spr. 1, 139.

25) Pindar. N. 10, 40. 26) Herod. 6, 127. 27) Paus. 3, 16, 3. Plut. de Epic. deor. p. 1103 a Meineke Comic. II, 2 p. 1227 sqq. 8) Schol. 3, 1. 70.

der an dortigen Theorienien der Dioskuren eine große Volksspeisung veranstaltet hatte, wobei Thiersch, der es herausgab und die Theorienien erklärte<sup>29)</sup>, zugleich eine Gesellschaft von Theorentasten in Tenos aus einer andern Inschrift anführt, ein *νοσός*, das anstatt eines reichen Bürgers, wie in Paros, oder einer hochadlichen Familie, wie in Atragas, den gastlichen Aufwand bestritt. Bacchylides läßt sich die Dioskuren mit sinnvollem Scherz zu Gast; nicht Ochsenleiber, Gold und Purpurteppiche seyen da, aber wohlgemuther Sinn, süße Muse und in Böotischen Bechern süßer Wein<sup>30)</sup>. Der Tyrann Jason täuschte seine Mutter durch das Vorgeben, er habe den Dioskuren, die ihm offenbar als Mitstreiter beigestanden, gelobt, sie nach dem Siege zu bewirthen und große Einladungen im Heer und der Stadt gemacht, und gab dann ihre Schätze an seine Soldner<sup>31)</sup>. Wie nahe die Dioskuren den Menschen und wie gutmüthig sie gedacht wurden, geht auch aus der Sage von der wunderbaren Rettung des Simonides hervor<sup>32)</sup>.

Als Vorsteher der Gymnastik werden die Dioskuren bald nach dem Vorgang des einen Ausspruchs der Ilias von einander unterschieden, bald auch in allen Arten verbunden. Theokrit nennt sie zusammen Reiter, Kitharisten, Athleten, Sänger, Pindar Vorstände der Wettkämpfe mit Hermes und Herakles in Sparta und Olympia (N. 10, 51. Ol. 3, 36.) Von den Queischohren der Athleten werden die Auswüchse an den Ohren (*παρωτίδες*) Dioskuren genannt. In Olympia siegt Kastor im Lauf, wie nach Horaz mit den Rossen (Od. 1, 12, 26), Polydenkes ist Faustkämpfer bei Ovid (Fast. 5, 700.) So

29) Abhandl. der k. Bayerischen Akad. der Wissensch. Th. 1 1835 S. 601 f. 620—630. Ueberall auf Theorentien zu schließen, wo Cultus der Dioskuren war (S. 626), möchte nicht rathsam seyn. Ihr Fest heißt sonst Dioskotion, Dioskuria in Sparta, Kyrene, Saobitea u. s. w.  
30) Athen. 11 p. 500 a. 31) Polyaen. 6, 1, 3. 32) Schneizwein Simonidis Cei Carm. p. XIV—XVI,

stellen ihn auch Statuen dar <sup>33)</sup>. An der Laufbahn in Sparta standen beide als die Loslassenden (*ἀφστήριος*) <sup>34)</sup>. Auch in Olympia waren sie in der Palästra.

Wie stark der Cult der Dioskuren in Lakonien war, wo man, wie aus Aristophanes bekannt ist, schwur *καὶ τὰ οὐρα*, brüdt Statius aus indem er sagt, nicht mehr haben der Lapygetos und das schattige Therapnā sie verehrt als Neapel (Silv. 4, 8, 52.) Sie hatten in Sparta ihren Tempel mit Helena, ein Hieron mit den Chariten <sup>35)</sup> und mit Zeus und Athena Altäre als *ἀμβούλοι* <sup>36)</sup>, Tempel in Gytheon und in dem Phöböon bei Therapnā <sup>37)</sup>, und in diesem vermutlich auch das von Pindar erwähnte Grab *ἐν γυάλοις θεράπνας* <sup>38)</sup>. Auch an kleinern Orten finden wir sie aufgestellt, in Krotes bei einem Steinbruch (3, 21, 4), auf der kleinen Felseninsel Pephnos (3, 26, 2), wo nach W. Gells Bericht noch zwei Gräber nach ihnen benannt sind. Von Sparta muß der Cult nach Argos und nach Korinth, wo wir in ihrem Tempel schon Statuen von ihnen, ihren Frauen und Söhnen von Diponos und Skyllis <sup>39)</sup> finden, gekommen seyn. In der Korinthischen Kolonie Ambrakia nennt Strabon ein Anaktoron (10 p. 451). Von Sparta giengen sie über nach Rhodos und Sicilien, wohl auch nach Lokri in Italien, als die Lokrer die Spartaner um Hülfe gegen Kroton ansprachen und von diesen auf die Dioskuren verwiesen wurden, von da aber nach und nach in sehr viele Städte Unteritaliens <sup>40)</sup>. Ueber Thera kamen sie von Amyklā nach Kyrene.

33) Mus. des Ant. 139. Ant. du M. roy. n. 181. 34)

Paus. 3, 14, 7. 35) Paus. 3, 14, 6. 36) Paus. 3, 14, 6.

13, 4. 37) Paus. 3, 21, 8. 20, 1 cf. 14, 9. 38) N. 10.

56. In dem Tempel ist hier das Grab wohl nicht zu denken, *γυάλα* hier, als *ἐπόγεια*, vielmehr eher in der von Mylenā her wohl bekannten Form eines Grabes. Doch kommt die Glosse des Hesychius *γυάλα*, *θυσιαί, ταμίαια*, die sich auf die Stelle in des Euripides Andromache 1065 und diese auf die des Ilias über die Schätze des Delphischen Tempels bezieht, hierbei nicht in Betracht. 39) Pausan. 2, 22, 6. 40) Rch

Wie die Spartischen Dioskuren den Messenischen Ibas und Lynkeus durch die Abhängigkeit der Messenier von den Spartischen Siegern aus dem Cultus verdrängt haben und jene an deren Stelle getreten sind, läßt sich noch einigermaßen erkennen: und es ist dieß nicht zu verwundern, da die Kämpfe der Sparter und Messenier ihr Denkmal in der Sage durch die Dichtung von den Kämpfen ihrer Kriegsgötter gegen einander, wozu auch die Geschichte von Panormos und Gonippos bei Pausanias gehört (4, 27, 1), erhalten haben. Daß in diese Sage zugleich die symbolische Erklärung des Tagumtaglebens der Dioskuren verwebt ist, hebt das andere Motiv keineswegs auf, und daß Messenische Dioskuren nur erfunden worden seyen um den Sieg der Sparter in dieser Art typisch auszubringen, möchte eine spitzfindige Vermuthung seyn. Lynkeus und Ibas werden Söhne des Aphareus und von Pherekydes der Arene, von Pisander der Polydora, von Theokrit der Laokoosa genannt, und mit dem Vater Herrscher des Landes vor dem Einfall der Dorer <sup>41)</sup>. In Messenien waren in einem heiligen Tempel der Demeter die Dioskuren als Entführer der Töchter des Leukippos Phöbe und Hilaira, deren Verbindung mit den Dioskuren Polygnot in Athen in deren Tempel gemalt hatte, aufgestellt, und die Messenier behaupteten, daß die Lyncariden nicht den Lakedaemoniern, sondern ihnen angehörten, weil ihnen die Geburtsinsel derselben ehemals gehört habe <sup>42)</sup>. Durch die Messenischen Bräute sind die Dioskuren den Messeniern noch näher gerückt als durch das Messenische Dominium über deren Geburtsort; die Dichtung hebt für diese den Anstoß, daß sie, die von Sparta besiegten, dessen Dioskuren nunmehr verehrten, und nicht, wie etwa in Rom zu den Penaten die verwandten Dioskuren eingeführt wurden, neben, sondern im Lauf der Zeit an der Stelle der ihrigen

---

den Münzen stellt Klauen sie zusammen, Aeneas und die Penaten 2, 666 ff.

41) Paus. 4, 31, 9.

42) Pausan. 4, 31, 7. 3, 26, 2.

verehrten: indem man das Wesentliche des Cultus behauptete und in dem Mythischen nachgab. Dagegen ehrte Sparta die Apharetiden durch ein Grab, wobei Pausanias bemerkt, daß es eigentlich nach Messenien gehöre (3, 13, 1. 14, 7), und die Messenischen Frauen der Dioskuren, wie schon angeführt worden (1, 612), hatten in Sparta einen Tempel, wo indessen Pausanias auch eine Tropäe des Polydeukes über den Lynkeus an der Rennbahn sah (3, 14, 7.) Argos hat durch einen der Idee und der Tradition widerstreitenden Grund sich bestimmen lassen den Polydeukes als Olympischen Gott zu verehren, während Kastor als gestorben und begraben Mirrachetas genannt wurde <sup>45</sup>). Auch in Sparta war ein Denkmal des Kastor, aber ein Hieron über ihm <sup>44</sup>).

Sehr mannigfaltig ist die Art wie die Künstler fort und fort, von der Tradition wie am Faden gehalten, auf die Urbedeutung anspielten. Schon in der Ilias war wohl das Beiwort der Rosse entlehnt von den schnellen Rossen worauf die Sterne am Morgen- und Abendhimmel reiten, wie Helios fährt: so daß Servius die Pferde der Dioskuren nicht so unrecht von der Schnelligkeit der Sterne erklärt hätte (Georg. 1, 12.) Die Rosse sind weiß, die Reiter heißen davon λευκοπώλεω, wie bei Pindar, ihre Mütter und deren Priesterinnen Leukippiden. Weiße Rosse ritten sie auch als sie in der Schlacht am Regillus erschienen und als Boten des Siegs, wie auf weißem Rosse der heilige Jakob dem christlichen Heere zu Hülfe kam. (Auch in der schon erwähnten Schlacht zwischen den Lokrern und denen von Kroton am Sagras, um die 50. oder 55. Ol. <sup>45</sup>), gaben die Dioskuren den Ausschlag. Auch bei Megospotamos kämpften sie mit) <sup>46</sup>). Oder haben sie weiße Leibröcke an unter der Purpurchlamys in der oben

43) Plutarch. Qu. Graec. 23. 44) Paus. 3, 13, 1. 45) Diod. Exc. Vatic. Justin. 20, 3. Plat. Aemil. 25. Nicht um die 70. nach Niebuhrs Säubertunde S. 519. 46) Cic. Divin. 1, 34, 75. 2, 32, 68.

(1, 614) erwähnten Bekleidung zweier Jünglinge in Dioskuren: und dieß wird bedeutsamer durch eine Vase Jeoli (N. 96), wo die Dioskuren mit Doppelspeeren reitend den weißen Chiton tragen bei kurzer Chlamys. Da aber das Auseinandergehen der Zwillingsterne anzudeuten eine Hauptrücksicht war, so sieht man sie auch durch die Farbe entgegengesetzt, wie die beiden Knaben am Rasten des Kypselos den einen mit weißem, den andern mit schwarzem Petasos <sup>47)</sup>, und vielleicht wollte Theokrit die Pferde so unterscheiden: *Κάστωρ δ' αλόλπυλος δ' ε' οἰνωπός Πολυδεύκης* (22, 34.) So reiten sie in einem durch seinen Symbolismus ausgezeichneten Vasenbilde, der eine auf schwarzem, der andre auf weißem Pferd gegen einander, mit Lanze, Schild und Helm versehen <sup>48)</sup>. Am Rasten des Kypselos war der eine unbärtig <sup>49)</sup>. Auf einer Münze von Neapel ist der eine ohne Hut, doch mit einem Stern hinter dem Nacken <sup>50)</sup>, auf einer Silbermünze von Geta Rastor ohne Hut noch Stern <sup>51)</sup>. In einem Vasengemälde hat der eine stehend den Hut, der andere sitzend (untergehend) einen Kranz auf <sup>52)</sup>. Auf Münzen von Thessalonike reiten beide nach verschiedenen Seiten <sup>53)</sup>; auf welchen von Istros sind nur die Köpfe, der eine nach oben, der andre nach unten gekehrt <sup>54)</sup>. Am schönsten ist die Erfindung des Phidias im Parthenonfries, wo beide mit den Rücken gegen einander sitzend, durch das gemeinschaftliche Schauen aber nach dem Panathenäenzug ihre innere Eintracht verrathen. An einer Hamiltonschen Vase sehen wir zwischen beiden die Nacht schweben <sup>55)</sup>. Emporreitend auf beiden Seiten erscheinen sie in den kosmi-

---

47) Mus. Blacas pl. 28. 48) Transact. of the soc. of liter. 2 Ser. IV. p. 289, wo Battis Lloyd eine vor ihnen stehende Figur für Hyacinthos erklärt, weil in der Erde sich eine Hyacinthe erkennen läßt. 49) Paus. 5, 19, 1. 50) Mus. Hunter. tab. 39, 22. 51) Geom. Num. imp. Rom. 151, 17, 18. 52) Millin Vases 2, 12. 53) J. Combe Numi Mus. Brit. tab. 5, 2. 54) Stuart T. 4 p. 1. 55) Girt Bilderb. Taf. 26, 14. S. 193, 196.

schen Sarkophagcompositionen, wie der Sturz des Phaethon, die Menschenbildung des Prometheus. Auch den Hüten der Krieger wurden neue Beziehungen beigelegt, auf das Ei der Leba, als Hälften davon<sup>56)</sup>, oder besser auf die beiden Hemisphären, als welche die Philosophen die Tyndariden deuteten<sup>57)</sup>. Euripides sagt, als zu Noß der Morgenstern erglänzte (fr. inc. 198), Kallimachos die Lakëdämonischen Sterne beim Eurotas (Lav. Pall. 24), und das Zwillingsgestirn der Dioskuren ist bekannt genug. Auch Horaz nennt die Brüder der Helena die Tyndariden, lichte Gestirne (Carm. 1, 3, 2. 4, 8, 31), die er an einem andern Ort mit Romulus und Liber Pater als vergötterte Helden und Wohltäter des Menschengeschlechts versteht (Epp. 2, 1, 5.). Das ist das beliebte Schillern der späteren Mythologie überhaupt. Im Hippodrom zu Konstantinopel steckten Eier auf ehernen Lanzen<sup>58)</sup>. Auch in die Heldensage ist wie unwillkürlich mancher Zug eingeflossen, der sich aus der Forterbung der ältesten Vorstellung erklärt. So wird, als Tyndareos die Freier der Helena schwören läßt, ein Pferdeopfer gebracht (wie auf dem Taygetos und in Persien der Sonne), und diesem Pferd wurde in Lakonika ein Denkmal gesetzt<sup>59)</sup>.

Was der Mythos verdorben hatte, mußte ein Dogma wiederherstellen, um die Thatsache der Göttlichkeit zu retten. Im Gefühl des Widerstreits zwischen der Genealogie und dem Cult, zwischen Sage und Wesen, ward, ähnlich der Erhebung der Semele in den Olymp, auch eine Apotheose der Diosku-

---

56) Lycophr. 506. Lucian. D. D. 26., wo L. Hemsterhuys p. 281—286 nicht geringe Gelehrsamkeit verwendet. Die Meinung, daß die leuchtenden Hüte der Dioskuren das um die Spitze des Maßs sich lagernde St. Elmsfeuer angehen (Hall. L. Z. 1833 S. 534), war nur möglich bei einer ganz irrigen Entwicklung der verschiedenen in einander geworrenen Dioskuren.  
 57) Sext. Empir. 9, 37 p. 557. Lyd. de mens. 4, 13 p. 164 Roether. Schol. Eurip. Or. 465.  
 58) Codic. Orig. Const. p. 6 b.  
 59) Paus. 5, 20, 9.

ren gesetzt. Zeus machte sie zu Göttern, sagt Euripides in der Helena (1659), Pedanten fügten hinzu, vierzig Jahre nach dem Sieg über Ivas und Lynkeus <sup>60)</sup>, oder kurz nach der Einnahme Trojas <sup>61)</sup>, in der Zeit, sagt Pausanias, als Götter aus Menschen wurden, indem er die Dioskuren, Aristaios und Britomartis mit Herakles und Amphiaraios vermischt (8, 2, 2). Daß Lyndareos von den Todten auferstand <sup>62)</sup>, hängt an einem andern Faden.

21. Das Samothrakische Kabirenpaar mit den Dioskuren vermischt. Anakes, Anaktes.

Die zween Samothrakischen Götter giengen zunächst die Schiffer an, welche sie gegen Sturmesgefahr schützten; sie erschienen ihnen rettend in dem elektrischen Feuer, welches, nach dem Sanct Elmo ihre Stelle in dem Volksglauben eingenommen hatte, St. Elmsfeuer genannt worden ist, und setzten sich ihnen auf die Steuerruder oder die Segelstangen, die Segel. Daß sie vom Feuer, von *καίειν*, den Namen erhalten haben, ist um so glaublicher als auch die ganz verschiedenen drei Lesbischen Kabiren, deren einzelne Namen das Hammerwerk ausdrücken, Söhne des Hephästos waren und der Kabaire oder Kabeiro <sup>1)</sup>. Wir haben angenommen daß der durch

60) Pans. 3, 13, 1.  
Suid. v. *Τυρδ*.

61) Clem. Str. 1 p. 138.

62)

1) Pherecyd. ap. Strab. 10 p. 472 d. *Κάβειρος* von *καίω*, wie *λάσση*, Persephone bei Aeschylus, von *δαίω*. Trilog. S. 163 ff. 232. Das Bedenken D. Müllers in seiner Recension dieses Buchs in den Östling. Anz. S. 1931 daß die Endung *-ειρος* nämlich wohl nicht vorkomme, betreffend s. den Nachtrag zu demselben S. 179. *Κάβειρος* ist nach demselben Pherecydes Tochter des Proteus, nach der Gewohnheit physikalische sowohl als moralische Sätze in mythologischer Form auszudrücken und nach der Idee vieler Alten, welche Aristoteles Meteorol. 2, 2 verwirft, daß die Sonne von dem Feuchten, die Himmelskörper von den Ausdünstungen des Meeres genährt werden, wohin auch andre Mythen deuten, Tril. S. 10. Dem Aristophanes ist die Bedeutung nicht entgangen Pac. 838: *τις γὰρ*



eine sehr alte Telete dieser Schiffsgötter in Samothrake bekannte, beliebte Name auch auf die andern großen Götter desselben Heiligthums übergegangen sey (Götterl. I, 331). Jene aber standen auch vor den Thüren in Erzfiguren, wie in Säulen oder Bildern Apollon, Hekate, Hermes, und hießen im Volk die großen Götter, welcher Name nach Varro eigentlich den Göttern des Weltalls Himmel und Erde gebührte. Ich möchte vermuthen daß die Aufstellung zu zwei an den Thüren, etwa auch dem Hafen, mit Bezug auf glückliches Auslaufen den Stürmen entgegen und glückliche Heimfahrt, den Anlaß gegeben hat auch die rettenden Flammen als regelmäßig oder nothwendig paarweise zu denken und zu glauben <sup>2)</sup>. Dieses Paar

---

*οὐδ' οἱ διατρέχοντες ἀνέρες, οὐ καόμενοι θεοὺσαν;* so wie denen nicht welche den Porphäros selbst Kaberos nannten. In der politischen Welt hängt man bekanntlich an alten Besitzständen, Vorurtheilen und Gewohnheiten nicht eifriger und zäher als in der gelehrten an alten und tausendmal wiederholten Meinungen, Etymologien und Irrthümern. Doch haben einer so einfachen und für die Samothrakischen zwei wie für die Lemnischen drei Götter ohne allen Anstoß zutreffenden Namensklärung wie die der Kabiren nicht Wenige ihre Zustimmung gegeben, unter denen ich Lepsius nenne über den ersten Aegyptischen Götterkreis S. 26, wobei er bemerkt, *Κάβειρος* möge gelegentlich nach kabir, groß, durch *θεός μεγάλος* übersetzt oder verstanden worden seyn, während D. Müller Orchomenos S. 451 f. zeigt daß Herodot von einem Kabirentempel zu Memphis, Andre von Phönizischen Kabiren redend, die einheimischen Namen durch den Griechischen ausdrücken, *ἐμπυρόμενος*. Feuriger Mann wird in Oestreich der Irwisch genannt, Feuermann in der Lausitz „was sich bei Nachtzeiten um die Gipfel der Waldbäume schwingt, ignis lambens,“ wie A. Grimm bemerkt D. Mythol. S. 513 (868).

2) J. H. Linck de stellis marinis lib. sing. 1733 fol. Veegema de Dioscuris *ἀρωγγοῦντας* in den Symb. litter. Amstelod. 1738 fasc. 2 p. 31—38. F. Piper das S. Elmsfeuer in Voggenborfs Annalen der Physik 28, 317—326 1851. Tril. Prometheus S. 229. Da ich S. 598—600 bezweifelt habe daß die paarweise Erscheinung der Feuer wesentlich und allgemein sey, während ich vielleicht nur die daraus schwärmerisch abgeleitete Folgerung der Kenntniß der positiven und negativen Electricität

und das Amykläische der Dioskuren ist für identisch genommen worden, seit welcher Zeit ist nicht bekannt 5). Es erweiterte sich

tät hätte bestreiten sollen, so will ich doch anführen daß außer Plinius, Seneca, Arrian Peripl. Ponti Eux. p. 23 auch Johannes Hydrus de ostentis 5 p. 18 von zwei Sternen spricht, welche die Helena, wie man herumflatternde Feuer nenne (verderbliche, nach dem Aeschylischen *ἑλένας*, *ἑλάνδρος*, während die eigentliche Helena mit ihren Brüdern *καυτίλους σωτήριος* im Aether wohnt nach Eurip. Or. 1646 1649) in die Flucht schlagen: Seneca quaest. nat. 1, 1, 1 (wo G. D. Röber p. 271 ff. zu vergleichen ist) stellt das Zeichen des Sturms zusammen mit der andern Erscheinung (in magna tempestate apparent quasi stellae velo insidentes; adjuvari se nunc periclitantes existimant et desinere ventos), ohne das Verjagen der vielen herumflatternden Sterne. Bei Strabon 2 p. 179 Kram. stellt Meineke Vindic. Strab. p. 12 her: *ἐν τε τῇ παραλίῃ τῇ κατὰ Γάδοιρα Καβείρους ποτὶ ὀρᾶσθαι*. Dem Weltumsegler Kozebue kam die Erscheinung der sogenannten Kastor und Pollux im Sturm wie zwei Lichter von der Größe der Venus vor: sie zeigten sich einige Fosse unter der Spitze der längsten Segelstange und waren nur einen halben Fuß von einander entfernt. Ihre Anwesenheit dauerte jedesmal mehrere Minuten und machte auf Gebildete sowohl als Ungebildete einen schauerlichen Eindruck. Dritte Reise um die Welt 1830. 2, 168. Der ältere Niebuhr erzählt in seiner Reise 1, 9 eine solche Erscheinung beim Sturm, ein kleines Licht auf den Masten, von den Dänen Begræys genannt. In der Voyage de Paul Lucas 2, 114 und in Principis Radzivilli Jerosolimitana peregrinatio p. 227 s. Feuer des St. Elmo. Im Alterthum ist in den Berichten so viel Unbestimmtes und Willkürliches. Maximus Tyrius 15 fin. will die Dioskuren auf dem Schiff gesehen haben, glänzende Sterne, die das sturmgepeitschte Schiff „lenkten,“ Lucian fabelt dasselbe von nur einem Navig. 9. Isocr. Encom. Hel. p. 244 Bekk. *ὡς δ' ὀρωμένους ὑπὸ τῶν ἐν τῇ θαλάσῃ κινδυνευόντων σώζειν οἴαντες ἂν αὐτοὺς εὐσεβῶς ἐπικαλέσωνται*. Mir ist nur vorgekommen daß in einer hellen schwülen Nacht in Italien eine große Masse solchen hellen Feuers sich auf die Pferde des Wagens herabgoß, die sich nicht wenig entsetzten ohne doch viel aus dem Gang zu kommen.

3) L. Hemsterhuyß dachte sich ad Lucian. D. D. 26 daß die Pelasgischen Sacra der Samothrakischen Götter durch Irrthum auf die Thynдарiden übergetragen worden seyen: das Rettende, Wohlthätige und die Freiheit waren beiden gemein. Vondtsen in den Misc. Hafn. I, 2, 134 be-

so oder verwirrte sich auch die Bedeutung. So finden wir denn unzähligemal die Retter zur See Dioskuren genannt, bis auf Pimerius hinab <sup>4)</sup>, oder Tyndariden, Brüder der Helena, wie bei Horaz und Propert, oder Amykläische Götter <sup>5)</sup>. Plutarch führt aus einem Dichter an wie die Tyndariden aus der Höhe die See sanftigen und den raschen Schwung der Winde <sup>6)</sup>. Auf dem Schiff des Lysander, erzählte man, habe zu beiden Seiten, als er zu dem großen Sieg aus dem Hafen fuhr, auf den Rudern das Gestirn gegläntzt und er daher goldne Sterne im Tempel zu Delphi an der Decke geweiht <sup>7)</sup>. Aus dem Letzteren ist klar daß die Sterne über den Amykläischen Hüten der Dioskuren die elektrischen Feuer angehn, das Symbol der Rettung in Sturmesgefahr, nicht die Zwillingsterne. Denn von dem Sternbild der Zwillinge, woran nach der Vorliebe für die Sternbilder früher gedacht worden ist, kann gar nicht die Rede seyn: Aratus der es öfters bespricht, denkt nicht an die Schifffahrt <sup>8)</sup>. Nach einem schönen Homerischen Hymnus rufen bei

merkt: quo tempore Dioscuri in sacra Cabiornm successerint, non constat.

4) Or. 1 p. 10. Serv. Aen. 3, 12 simulacra Castoris et Polucis in Samothracia ante portum.

5) Inschr. herausgegeben von Chardon de la Rochelle Mém. de crit. 1, 121 und Münter *καὶ ὅς ἐστι καὶ τ. λ.* An dem Fußgestell einer Base von Vulci mit rothen Figuren sind die Dioskuren durch die Luft reitend, mit Lanzen, Chlamys und Lorbeerkranz, Sterne bei den Köpfen, und unter ihnen Delphine Ballett. 1847 p. 89.

6) De def. orac. 30 ὥσπερ οἱ Τυνδαρίδαι τοῖς χειμαζομένοις βοηθοῦσιν, ἐπερχόμενοι τε μαλάσσοντες βίαν τὸν πότον ὠκείας τε ἀνέμων ῥιπᾶς — ἄνωθεν ἐπιφανόμενοι καὶ σώζοντες.

7) Plut. Lys. 12. 18. 8) Schon Polemon nach einem Scholion zum Drestes 1632 aus einer Florentiner Handschrift bei Matthia p. 541 scheint diese Verwechslung zu begehn indem er von der Epiphanie τῶν δοῶν ἀστέρων neben der der Rabiten spricht, wiewohl auch Plutarch Thea. 33 τῆν τῶν ἀστέρων ἐπιφανείαν wegen einer abgeschmackten Etymologie von ἀνακας erwähnt und wohl nur an die St. Elmsfeuer denkt. *Ἐνοφάνης τοὺς ἐπὶ τῶν πλοίων φαινόμενους οἶον ἀστέρας νεφέλα εἶναι κατὰ τὴν ποῖαν κίνησιν παραλαμβάνοντα. Μητροδωρος τῶν ὀφθαλμῶν μετὰ δέους*

heftigen Stürmen die Schiffer die Tyndariden, die rettenden, vom Hinterschiff an und opfern weiße Lämmer, und sie schießen mit gelben Flügeln durch die Luft (33, 10—13). Nach einem Dichter (nur schwerlich schon nach Terpander, wenn auch dieser einen Hymnus auf die Dioskuren geschrieben hat) sind die Worte *σωτῆρες εὐσέλμων νεῶν* bei Sertius Empir. (p. 411). Von dem Samothrakischen Brauch rührt es auch her daß die Dioskuren zum Schutz der Zugänge geweiht wurden. In Rom insbesondere waren sie vor dem Tempel des Cäsar, vor dem des Jupiter Tonans, in dem aber der Raftoren am Forum, alle aus der Zeit des Augustus, aufgestellt: der der Dioskuren wurde zur Vorhalle des Palastes des Caligula eingerichtet, aber von Claudius wieder hergestellt<sup>9)</sup>. Zufällig hat sich ein Basrelief mit den Dioskuren über einem Thor von Athen gefunden<sup>10)</sup>. Zwei Statuen in dem „Anaktorion“ zu Samothrake, welche der Bischof Hippolytos erwähnt und gnostisch deutet zum Erschrecken, mögen einer späten Zeit angehören, da an solchen Orten die Theologie nicht stille steht<sup>11)</sup>. Aus den Ruinen des Kabirentempels, genannt Paläopolis, in Samothrake sind drei von Kiepert abgeschriebene Weihinschriften *θεοῖς μεγάλοις* edirt in den *Annali d. Instit. archeol.* 14 p. 139 s.

In Athen sind gewiß nicht die Achaïsch-Dorischen Dioskuren noch unvermischt, sondern schon in der volleren und complicirteren Bedeutung eingeführt worden, und zwar mit dem sonst dem Apollon ganz eigenen Ehrennamen *Anakes*. In

*καὶ καταπλήξεως εἶναι σπληηδόνας*. In jenem Scholion zum Orestes ist auch die Not. 2 vorgekommene doppelte Bedeutung von Helena zu bemerken. Bei Horaz Carm. 1, 12, 27 ist stella uneigentlich. Drei goldne Sterne auf einem ehernen Mastbaum weihen die Aegineten Herod. 8, 121.

9) Dio Cass. 59, 28. Suet. Calig. 22. 10) Cayl. Rec. T. 6 p. 47 p. 166. Catal. des Antiqu. du C. Choiseul G. p. 34.

11) Refut. haeres. p. 108 *ἴσται δὲ ἀγάλματα δύο ἐν Σαμοθρακῶν ἀνακτόρῳ ἀνθρώπων γυμνῶν, ἄνω τεταμένως ἔχοντων τὰς χεῖρας* (der Mdnch aus Schaam) *ἀμφοτέρως, καθάπερ ἐν Κυλλήνῃ τὸ τοῦ Ἑρμοῦ*.

der pragmatischen Geschichte ihres Feldzugs gegen Aphidua sieht man wie die Tyndariden, nachdem sie, gleich dem Herakles und andern Heroen, in die Mysierien eingeweiht sind, göttlicher Ehren theilhaft, *ἄνακτες*, aller Menschen Retter und Wohltäter werden (*σωτῆρες καὶ εὐεργέται*) <sup>12)</sup>, Retter und gute Beisände, *σωτῆρες ἐνθα καγαθοὶ παραστάται*, nach einem Tragiker, *ἄνακτες καὶ σωτῆρες* von Menestheus genannt <sup>13)</sup>, sehr natürlich, indem sie als Götter wirkten und verliehen was Jedermann durch die Weißen empfängt, Schutz, Heil und Wohlfahrt. Sehen wir den Unglücklichen Dioskuren und gute Beisände, sagt zum König Ptolemäos ein Günstling, da sie Einigen begnaden, die zur Hinrichtung geschleppt wurden <sup>14)</sup>. Der alte Tempel der Dioskuren in Athen, worin Polygnot und Milton auf diese, die Tyndariden, bezügliche Sagen gemalt hatten, hieß Anakeion <sup>15)</sup> und Phidias stellte sie am Fries unter den zwölf vornehmsten Göttern Athens dar. Unter dem Samothratischen Namen der großen Götter wurden sie im Demos Kephala vorzüglich verehrt <sup>16)</sup>, an einem Altar (mit der Agathe Tyche) heißen sie die zweien *σωτῆρες*, *ἄνακτες* und Dioskuren <sup>17)</sup>, ein Gajos in Acharna wird Priester der großen Götter Dioskuren Kabinen genannt in einer Inschrift <sup>18)</sup>. Die großen Götter hießen die Dioskuren nach Pausanias auch in Klitor (8, 21, 4), einen Tempel hatten sie in Mantinea (8, 9, 1), einen Pain mit Altar in Phara in Achaja (7, 22, 3), in Lerna hießen sie Anaktos (2, 36, 6), diesen Namen giebt Pausanias auch denen von Argos, die außer dem Tempel der Dioskuren ein Hieron hatten (2, 22, 6), wie die Dylischen Lokrer, welche die Dioskuren von Sparta erhalten hatten, später auf ihren Münzen

12) Plut. Thes. 32, 33.

13) Ael. V. H. 4, 5. Alciph.

3, 68. 14) Ael. V. H. 1, 30.

15) Pausan. 1, 18, 1.

Moeris Attic. v. *Ἄνακτες καὶ Ἀνάκτειον Ἀττικῶς, Διόσκουρος καὶ Διόσκου-  
ρεῖον Ἑλληνικῶς.*

16) Paus. 1, 31, 1.

17) Catal.

des antiq. du C. Choiseul p. 24.

18) Schon bei Gruter p. 319, 2.

ihnen die Sterne zu den Hüten geben <sup>19</sup>). Münzen von Argos verbinden den Hut der Dioskuren mit dem Wolf <sup>20</sup>), wie in Erzyen die Statuen der Dioskuren im Tempel des Apollon waren <sup>21</sup>).

Immer mehr verschwimmt die Bedeutung dieser Götter ins Unbestimmte. Die Anaktos oder Kabiren in Amphissa in Phokis wollten Andre Kureten nennen <sup>22</sup>), Pausanias sieht in Brasia drei fußlose Erzbilder mit Hüten und weiß nicht, soll er sie Dioskuren oder Korybanten nennen (3, 24, 4). Ein andermal weiß er nicht, ob er Dioskuren oder Heroen sagen soll und Sopater bei Photius schreibt: „über die Heroen bei ihnen und Dioskuren.“ Diese mystischeren Dioskuren haben auch zum Zeichen eine Diota mit einer Schlange auf deren Bauch, neben den Sternhüten, auf Lakonischen Silbermünzen <sup>23</sup>). Die beiden Amphoren, auf welche eine Schlange zuschießt, auch in dem schon erwähnten Vasrelief mit den symbolischen Falken; auf einem Peloponnesischen ist zwischen den Dioskuren mit ihren Pferden eine kleine Ara, worauf etwas Pyramidales: oben ein ionischer Hut, um den sich von beiden Seiten eine Schlange ringelt <sup>24</sup>). Als populäre Götter sind in einem aus Griechenland gebrachten Vasrelief im Museum Chiaramonti in Rom die Dioskuren (N. 260) mit Asklepios und Hygiea verbunden, mit einer Gruppe von Verehrenden. Der eine der Anaktos faßt den Asklepios an.

## 22. Hermes (1, 333—348).

In der mehr historischen Zeit erscheint der Heerdengott Hermes während er zugleich fast in allen Richtungen der Civilisation die mannigfaltigste Anwendung erhält, nach ungezwungener Ableitung seiner verschiedenen Ämter aus der einen Idee des

19) Bei Spanh in L. P. 24 p. 631. Ein Dichter bei Dionys. de verb. compos. 17 ὁ Ζηνὸς καὶ Ἀθήνας κάλλιστοι σωτῆρες.

20) Mionnet 2 p. 232 n. 27.

21) Paus. 2, 31, 9.

22) Paus. 10, 38, 3.

23) Pellerin Rec. 1, 19, 1—3.

24) Biagi Mon. ex museo Jac. Nani 1787 mon. 4 p. 71.

Hermes und Bestellers Argeiphontes. Seine Beziehungen zu der so verschiedenartigen Gesellschaft sind so manigfaltig daß im Aristophanischen Plutos Karyon ihm zum Trost, da die Verehrer abfallen, sagt: wie gut ist's viele Beinamen zu haben (1164), und zum Theil so vielfach verflochten daß es Mühe erfordert den großen Einfluß dieses Gottes auf das Leben und die Mythologie einigermaßen wohl abzuschätzen und die Ideenverbindungen festzuhalten wodurch alles Einzelne mit dem Ausgangspunkte zusammenhängt.

In Böotien hieß einer der Monate Hermäos; nach der Theogonie rufen die Heerdenbesitzer den Hermes und die He-  
kate, die gut sind in Gehöften das Vieh zu mehrern, Rinder-  
heerden und Ziegen und Schafe (444); in Methydrion ohn-  
weit Megalopolis wurde ihnen beiden jeden Neumond geopfert <sup>1)</sup>.  
In Koronea, das ein Hermäon hatte <sup>2)</sup>, hieß Hermes Epimelios und  
in Tanagra war er geboren und erzogen <sup>3)</sup>, wie auch Theben  
sich ihn zueignete <sup>4)</sup>, wo noch zur Zeit des Proclus Säulen des  
Hermes waren. Auch in Kephallenien und in Achaja, beson-  
ders zu Pellene und Phars, bei den Phliasiern, nach Hippo-  
nar, und in Elis sticht sein Cultus hervor, am wenigsten un-  
ter Dorischer Herrschaft (wenn er auch nicht fehlt in Argos,  
Korinth, Sparta u. s. w.) und wo die Hirten die Artemis Lim-  
natis hatten, Handel und Verkehr aber gering waren. In  
Athen war ein dem Kekrops zugeschriebenes Xoanon im Tem-  
pel der Polias hinter Myrtenzweigen versteckt <sup>5)</sup>, was auf phal-  
lische Gestaltung zu deuten scheint. Hermes wurde mit der  
Herse verbunden <sup>6)</sup> und zusammen mit Ge, den Thesmophoren,  
den Chariten und Plutos verehrt <sup>7)</sup>. Da in Attika die Hirten  
den Dionysos oder die Artemis Agrotera verehrten, so scheint

1) Theophr. ap. Porphy. de abst. 2 p. 747.

2) Ephor.

Fr. p. 256.

3) Paus. 9, 20, 3. 22, 2. 34, 2.

4) Paus.

8, 36, 6.

5) Paus. 1, 27, 1.

6) Apollod. 3, 14, 3.

7) Aristoph. Thesm. 295.

Hermes da eine allgemeinere Bedeutung gehabt zu haben, worauf auch die an den Choen ihm dargebrachten Töpfe mit altem Gesäme hindeuten.

Wenn in andern Gegenden der Dienst des Hermes einzeln vorkommt, so herrschte er in Arkadien vor und Euandros wird sein Sohn genannt <sup>8)</sup>. Seine Geburt auf Kyllene, dem höchsten Berg Arkadiens, ist berühmt, im Hymnus gefeiert, erwähnt im letzten Theil der Odyssee (24, 1), von Alkaios, Sappho, Hipponax, Pindar und A. <sup>9)</sup>. Pindar, indem er der Stymphalier unter den Grenzen Kyllenes gedenkt, die den Herold der Götter und Gott der Agonen mit einfachen Opfern fromm beschenkten, setzt hinzu daß Hermes das männertüchtige Arkadien ehre (Ol. 6, 77—80). Vom Waldgebirge geht es aus daß nachmals die blühenden Städte umher, besonders, wenn auch meist in ganz andern Beziehungen, ihn verehrten, wie nach Pausanias Pheneos, das ihn am meisten unter den Göttern ehrte und an dessen Grenze nach Stymphelos zu bei den drei Brunnen die Nymphen den neugebornen gebadet hatten (8, 14, 7. 16, 1), Akafestion, Phigalia, Tegea, Megalopolis, vormals auch Nonakris <sup>10)</sup>. Das Gebirg hieß auch in Lemnos nach Hermes <sup>11)</sup>. Hermes stand an der südlichen und der nördlichen Grenze <sup>12)</sup>. Lykaon, heißt es, baute ihm einen Tempel <sup>13)</sup>.

Der hirtliche Hermes führt besonders die Beinamen Akafesta und Erjunios (wiewohl der letztere nach seinem allgemeinen Begriff auch auf das Unterirdische bezogen wurde: so wie auch Pluton in einem frommen Grabepigramm ein ἀκα-

8) Paus. 8, 43, 2.

9) Ein vielleicht Hesiodischer Dichter

bei Schol. Pind. N. 16. Tzetz. ad Lyc. 219: (Μάα)

Κυλλήνης ἐν ὄρεσσι θεῶν κήρυξ ἔτιχ' Ἑρμῆν.

Strabon nennt ihn den Kyllenischen 8 p. 585. so Apollodor Fr. p. 400.

10) Lycophr. 680.

11) Aesch. Ag. 268 Ἑρμαῖον λέπας

(wie 283 Κεθαίρωνος λέπας), Ἑρμαῖον ὄρος bei Soph. Philoct. 1489,

12) Paus. 8, 36, 6. 2, 38, 7.

13) Hyg. 225.



ἥς θεός genannt wird <sup>14)</sup>. Von dem ithyphallischen Hermes geschieht die älteste Erwähnung durch Herodot (2, 51). In dem eingestürzten Tempel auf der Höhe von Ryllene war sein acht Fuß hohes Bild aus θύος, citrus, einem sonst nicht zu Göttern gebrauchten Holz <sup>15)</sup>. Ob an den viereckten Hermen der Phallus von jeher üblich gewesen, ist ungewiß. In Ryllene in Elis war nur ein Phallus statt Bildes des Hermes auf einer Unterlage errichtet und dieser Hermes dort umher besonders verehrt <sup>16)</sup>. Die Arkadischen Ryllenier verehrten noch einen besondern Dämon Phaleos, was auch als Beiname von Hermes vorkommt.

Schaafhirten weihen ihrem Gott einen Bod aus Erz in einem Epigramm des Leonidas, ein solcher stand neben seiner Erzstatue bei Korinth, weil er, sagt Pausanias, am meisten die Heerden zu beaufsichtigen und zu mehrern scheine (2, 3, 4). Um den Hals war er ihm gelegt im Karnassischen Hain wo er mit dem Apollon Karneios stand <sup>17)</sup>. Er sitzt darauf auf Münzen von Korinth und Paträ, auf geschnittenen Steinen u. s. w. Lykophron nennt ihn selbst Bod (πράγος 679). Hermes mit dem Lamm um den Nacken, die Füße vorn auf der Brust mit den Händen gefaßt, wie man den Hirten in den Bergen noch jetzt das junge Lamm, besonders das neugeborne herab nach seiner Wohnung tragen sieht <sup>18)</sup>, stand zu Olympia, zu Dechalien, zu Tanagra, wo jährlich an seinem Fest, nach der Legende von expiatorischem Sinn, ein Umzug von Epheben um die Stadt gehalten wurde, von denen der schönste ein Bodlamm auf den Schultern trug: daher Hermes κρονοφόρος von Kalamis. An der Schale des Sofias in Berlin hält er das

14) C. J. n. 1067. 15) Paus. 8, 17, 1, worin das Holz sich auf θύω zu beziehen und also das Phallische angedeutet scheint.

16) Paus. 6, 26, 3. Artemid. 4, 45. 17) Paus. 4, 33, 5.

18) Die älteste Kirche, wie besonders in den zuletzt von Herrn de Rossi entdeckten Katakomben vielfach und schön zu sehn ist, hat danach ihren guten Hirten gebildet. 19) Paus. 9, 22, 2. Eine Münze von Tanagra zeigt

Böckchen in beiden Armen. Diesen Gott der Herde scheint der alte Beinamen *σῶκος*, verbunden mit *ἑρμῶνιος*, anzugehen in der Ilias (20, 72), Erhalter, Schützer, wie auch die Dioskuren *σῶκοι* genannt wurden<sup>20)</sup>. Das Wohlthätige des Sokos in der hirtlichen Trift wird dann, wie es scheint, auch erweitert zu freundlichem Dienst gegen die Menschen, wovon Hermeias einen Beweis dem Odysseus gegenüber giebt, in Gestalt eines Jünglings welchem der Bart keimt (10, 277 ff.) Diese nimmt er auch an als in der Ilias Zeus ihm geheißen den Priamos unter seinem Schutz zum Achilleus zu bringen, da es ihm ja bei weitem das Liebste sey den Menschen sich zu be-

uns die Statue, wonach auch eine Pembroke'sche Marmorstatue gemacht ist. Eine strengere, sehr schätzbare Nachbildung in Terracotta von der des Onatas bei Paus. 5, 27, 5, dessen Hermes das Lamm auf dem Arm trägt, lehrt uns D. A. Conze kennen Annali d. Inst. arch. 30, 347 tav. O. Eine kleine der Pembroke'schen ähnliche Statue befand sich auch in Athen in der Stoa Hadrians und auf eine bezieht sich ein Epigramm in meiner Syll. epigr. n. 165, wo p. 215 die Conjectur daß ein *χρυσόφορος* auch in Messenien, in Pheneia (Paus. 4, 33, 5. 5, 27, 5) dieselbe Cäremonie wie Tanagra voraussetzen lasse, voreilig ist.

20) Durch das Verbum *σῶκω* bei Aeschylus und Sophokles könnte man irr werden in der Ableitung. Der Berg von Samothrake wurde *Σαωκή* genannt Schol. Il. 13, 12, und mit ihm die Insel nach Hesychius *Σαωρίς*, wohl von dem Hermes *Σάωκος*, und der dortige *Σάων*, Sohn des Hermes und einer Nymphe oder des Hermes und der Rhene (Schaaferde), der Befehlgeber in Samothrake, ist von demselben *σάω*, *σαῶν*, *σῶζω*. Bei Hesychius, welcher, wie Apion auch bei Apollon. Lex. Hom. *Σῶκος* falsch ableitet *σῶσιονκος*, *σάσιονκος*, und beifügt *λεχνρός*, in Uebereinstimmung mit dem angeführten *σῶκω*, ist *Σωχός*, der Kureten Vater, in *σῶκος*, nemlich Hermes zu ändern, wie schon Gerhard bemerkt hat Studien 2, 263. In der Ilias 11, 427 heißt ein Trojaner Sokos. A. Hebel gieng auf ein *σῶς* wovon *σῆκος*, schirmen, schützen, zurück in Müllers Btschr. für Gymnasialwesen 12, 801 f. Aber schon Robert hat in seinem Rhemati-con p. 285, wo er, so wie in der Pathol. serm. Gr. p. 322 s. die Endigung *κος* behandelt, an *σῶω*, *σώτηρ* gedacht und Eronidas Laurentinus hat danach *μηλοσῶος* gebraucht.

freunden und er erhöhe wen ihm gefalle (24, 335). Kronion hat ihm Anmut verliehen im Hymnus (575). Es ist dieß der εὔκολος, der milde, freundliche, als der er in Metapont verehrt wurde <sup>21)</sup>, von den Hirten Milch und Honig des Waldbaums zufrieden annimmt, wie ein Epigramm der Anthologie (Εὔκολος Ἑρμείας) sagt, indem es ihm den Herakles gegenüberstellt. Fromme Dankbarkeit athmet sein Name Ἑδάς bei den Gortyniern, von δάτωρ δάων, das δ zwischen die Vocale geschoben <sup>22)</sup>, wie sehr oft. Er ist ländlich, ἀγροτική <sup>23)</sup>, νόμιος, Gott der Weide, z. B. in Messenien, mit Pan und den Nymphen <sup>24)</sup>, Vater des Pan, wegen dessen Mutter er bei Kyllene dem Dryops die Heerde weidet <sup>25)</sup>, Gott der Schaafe und Ziegen, ἐπιμήλιος, dessen Altar in Koronea mit dem der Winde zusammenstand <sup>26)</sup>, μηλοσόος, Aufseher der Ziegenheerden und wohlgefälliger Hüter, in Epigrammen, giebt Milch und Käse, εὐγλαξ, τρευντήρ, in einem des Leonidas, ist auch Erfinder der hirtlichen Syrinx im Homerischen Hymnus (511), die er an der uralten Vase mit den drei Göttinnen spielt <sup>27)</sup>. So einfach als schön ist der Mythos welcher die Nymphen der Heerden nährenden Trift oder Najaden mit Hermes verbindet. Der Jambendichter Simonides sagt <sup>28)</sup>: sie opfern den Nymphen und dem Sohn der Maia, denn diese haben das Blut der Hirtenleute, wie Pindar die Heroen Blut des Zeus nennt (N. 3, 65). Bei dem Grab der Sibylle in Troas an einer Quelle stand eine Herme und Statuen der Nymphen <sup>29)</sup>. Im Hymnus auf Aphrodite, wo der fast unsterblichen Tannen und Eichen der einsamen Höhen des Ida

21) Hesych. — Plut. de recta rat. aud. 13 τὸ δὲ εὐκόλον καὶ μετὰ καὶ φιλόανθρωπον. 22) Etym. M. p. 315. 23) Eurip. El. 451.

24) Arist. Thesm. 977.

25) Hom. H. in

in Ven. 32.

26) Paus. 9, 34, 2.

27) R. Rochette

Mon. inéd. pl. 49, 1.

28) Fr. 24 p. 83 metrischer Ausgabe.

29) Paus. 10, 12, 3.

mit tiefem Naturgefühl in wunderbarer Poesie gedacht ist, buhlen im Hintergrunde der Grotten Silene und Argeiphontes mit den Samadryaden (362).

Wie der Grundgedanke der Befruchtung durch Hermes, so erhielt auch der andere, der Weltbewegung und des regelmäßigen Wechsels von Tag und Nacht sich lebendig und entwickelte sich ferner durch das ganze Alterthum. Der in der Ilias einschläfert durch seinen Stab und der auch Führer der Träume ist im Hymnus (14), *ὑπνοδότης καὶ ὄνειροπομπός* <sup>50)</sup>, hat in zwei späten Monumenten zu seinen bekannten Symbolen die Eidechse hinzuerhalten <sup>51)</sup>, die man auch zu den Füßen des Schlaf und schlafender Personen sieht. In die Unterwelt sendet er die Seelen, wie in dem der Odyssee hinzugefügten Gesang als *Πομπεύς* oder *Πομπός*, *Πυλάτος* (von der großen Pforte — *ἐν Πύλῳ ἐν νεκύεσσιν* — welche Dante auf die christliche Hölle überträgt, und *Χθόνιος*, welchen Namen Pythagoras als *ταμίης τῶν ψυχῶν* deutet <sup>52)</sup>, oder *ψυχοπομπός* <sup>53)</sup>, *νεκροπομπός*. Elektra betet in den Choephoren: größter Herold der Ober- und Unterwelt, Hermes Chthonios, (auch *νύχιος* 710) herolde mir, daß die Dämonen unter der Erde meine Gebete hören (115) — und sey uns Herausbringer (*πομπός ἄνω*) mit den Göttern Ge und der siegbringenden Dike (140). Auch die Elektra des Sophokles ruft mit Hades und Persephone und den Erinyen den Hermes Chthonios an (110). Auf diesen Hermes wird mit Nachdruck, wie schon bemerkt, das Beiwort *ἐριούνιος* übergetragen <sup>54)</sup>. In Athen wurde an einem der Choentage dem Hermes Chthonios der Legende nach zu urtheilen eine Art Allerseelenfest gefeiert <sup>55)</sup>. Die Psychagogen oder Todtenbeschwörer verehrten ihn als ih-

30) Plat. Sympos. 7, 9. Athen. 1 p. 16 b. 31) Bullett. d. J. archeol. 1835 p. 13 f. 32) Diog. L. 8. 31. 33) Eurip. Alceat. 362. Plutarch. Amator. 19. 34) Aristoph. Ran. 1144. 35) Schol. Ran. 248. Schol. Acharn. 1076. Suid. *Χύτρος*.

ren Ahnherrn nach einem Vers aus der Psychostasie des Aeschylus.

Hermes trifft ihn, sagt Aeschylus, für den Tod (Choeph. 613). Er und die unterirdische Göttin sollen den blinden Oedipus geleiten zu seinem Grabe, er als *πομπός* bei Sophokles (Oed. Col. 1547), *πομπάτος* <sup>36)</sup>. In den Hades hinab führt er (auch hier noch von Athene begleitet) den Herakles in der Odyssee (11, 625); die Seele seines Sohnes Aethalides, Aethalion, auf einer Stoschischen Piste <sup>37)</sup>, namenlose Seelen <sup>38)</sup> und aus dem Grabe zieht er Töchter hervor <sup>39)</sup>. Er giebt den Sterbenden eine glückliche Abfahrt. Aias ruft vor dem Selbstmord bei Sophokles den Hermes *ἄμα πομπάτωρ καὶ χθόνιον* ihn schnellen Schritts in den Tod zu leiten (831). Als Chthonios waltet er auch bei Aeschylus der Töchter (Choeph. 1) und wird mit Ge und dem König der Unterwelt angerufen (Pers. 632). Die drunten gehören dem Hermes, heißt es im Frieden des Aristophanes (650), wo der Scholiast den Hermes *Χθόνιος καὶ καταβάρης* den Athenern und Rhodiern zuweist. Grabsteine von Krannon und Larissa haben die Inschrift *Ἐρμῆος χθονίου* (b. i. *Ἐρμῆος χθονίω*) statt des üblichen *θεοῦ καταχθονίως* <sup>40)</sup> und Hermen wurden auf die Gräber gesetzt <sup>41)</sup>. In Argos opferten sie gleich nach der Trauer um einen Angehörigen dem Apollon und dreißig Tage später dem Hermes, weil er die Seelen aufnehme, wie die Erde den Leib <sup>42)</sup>. Auch *ἐνταφιαστής* wird er genannt. Im Hymnus auf Demeter wird er zum Ais gesendet und fährt Persephone zurück, im Gigantenkrieg hat er die Larnkappe des Hades auf <sup>43)</sup>.

Auch in diesem chthonischen Bezug tritt Hermes in Gemeinschaft mit Hekate, verschieden sowohl von dem Samothratischen

36) Aesch. Eumen. 94. Eurip. Med. 744. 37) Visconti *oeuvres* div. n. 184. 38) Müller *Dentm.* 2. Taf. 30 n. 331. 39)

daf. n. 232. 334. 40) Ussing *Inscr. ined.* p. 34. 41) Cic. *Legg.* 2, 26. 42) Plut. *Qu. Gr.* 24. 43) Apollod. 1, 6, 2.

von Herodot angegebenen Paar, als von dem Arkadischen Pan und Selene, die nur die obere Region angehn. Es gehört dieß schon einem Kreis überschwenglicherer, verworrenerer Vorstellungen an. Wie Hekate ist Hermes nicht bloß himmlisch und unterirdisch <sup>44)</sup>, sondern, da auch das Irdische ihn angeht, so hat er einen dreisprossigen Stab (*τριπέτης*) im Hymnus (523—32). Gleich der Hekate, mit der er auch als Herme durch die Dreifösigkeit zusammentrifft, der Göttin der Zaubereien, versteht der chthonische Hermes auch zu bannen neben der *Ἥ κατόχος*, und selbst *κάτοχος* in Bleinschriften, in einer Devotion auf Papyrus *ἀρχεδαμας* genannt <sup>45)</sup>.

Hermes Chthonios <sup>46)</sup>, der durch seine Kraft (denn ein Element ist in ihm nicht) das Wachsthum treibt, der unter der Erde, ist auch Trophonios, der Nährende, Sohn des Balens und der Koronis bei Cicero <sup>47)</sup>. Daß dem Hermes Chthonios an den Chytren Löpfe mit allerlei Saamen geopfert wurden, scheint die Cerealische Bedeutung von *χθόνιος* zu Grund zu haben. Damit stimmt überein der Beiname *Ολιήσιος* <sup>48)</sup>. In einem Märchen bei Antoninus Liberalis wird durch *οἱ ἐριονίοι θεοὶ* auf die beiden Götter der Unterwelt hingedeutet (25). In dem nicht mystischen Sinn von Triunios ist Hermes in dem bekannten Attischen Mythos mit Perse verbunden. In diesem wird er auch mit einem Beutel in der

44) Plut. orb. lun. p. 931. Apulej. de magia p. 69, commune profundis et superis numen.

45) Franz Enormant de tabulis devotionis plumbeis Alexandrinis im Rhein. Mus. 1853 9, 365.

46) Etym. M. p. 371, 49 οὕτως ἐριονίος Ἑρμῆς, καὶ χθόνιος καὶ ἐρχθόνιος.

47) N. D. 3, 22. Balens nach dem Homerischen *κράνυς Ἀργειφόντης*, auch im Hymnus, *κάρπιστος* an der Albanischen Herme Syll. Epigr. Gr. n. 136. (Trophonios auch der Sohn des Apollon in Sebastea) Mercurio potenti et conservatori, Orelli Inscr. n. 1404.

48) Hesych. Denn *φλέιν* ist nach demselben *γέμιν*, *εὐκαρπεῖν*, *πολυκαρπεῖν*, Aelian. V. H. 3, 41 τὸ πολυκαρπεῖν οἱ ἀρχαῖοι ὠνόμαζον φλέιν.

Hand vorgestellt, der zwar gewöhnlich auf Handelsgewinn sich bezieht, in vielen kleinen Erzfiguren und andern Bildwerken, in den Gemälden nach Persius (6, 62), zuweilen aber insbesondere auf den aus dem Boden bezieht. So in einem Pompejischem Gemälde, wo er mit Demeter verbunden ist, und in einem sehr gelehrten Sarkophagrelief, wo er ihn der Hera als Erdgöttin übergiebt <sup>49</sup>). Dieß also der Hermes, der die Horen zu Ammen hat, gleich dem Dionysos und Aristaios.

War die eine regelmäßige Bewegung, in Schlaf und Tod zu geleiten, in die allgemeinere Wirklichkeit des Bestellers des Zeus, *διάκτορος Ἀρχεσιφόντης, τί τ' ἄλλα περ ἄγγελος* (Odys. 5, 29) und dann des Dieners auch der Here, des Gehülfen der Athene, des Boten und Herolds der Götter *ἄγγελος θεῶν* bei Hesiodus (*ἔργ.* 185), *θεῶν κήρυξ*, bei Anakreon in einem Epigramm, übergegangen, so erhielt der Mythos freies Spiel. Hermes, das Kind der Semele zu seiner Amme tragend, stellte eine Statue des Praxiteles dar, auch eine in Sparta <sup>50</sup>), war schon am Amykläischen Thron und kommt häufig in Marmor und Vasen vor <sup>51</sup>). Die Dioskuren trug er von Pephnos, dem Ort ihrer Geburt, nach Pellana <sup>52</sup>), den Arkas auf Münzen von Pheneos <sup>53</sup>), den Herakles <sup>54</sup>), vielleicht auch Aphro-

49) Das letztere ist edirt von D. Jahn in den Berichten der Sächsischen Gesellsch. der Wissensch. 1849 Taf. 8, wo S. 162 f. das Gemälde (Mus. Borbon. T. II tav. 38. D. Müller Denkm. 2, 2, 330, wo Demeter unpassend als Todtengöttin genommen ist) angeführt und beschrieben worden ist. In Hinsicht des Reliefs folge ich hier der in meinen alten Denkm. 2, 293 gegebenen Erklärung. An einem geschnittenen Stein, den ich bei Capranesi in Rom 1853 sah (jetzt vermuthlich im Besiz des Duc de Luynes), steht Hermes mit dem Caduceus und einem Beutel auf einem Korb, woran Aehren herausreichen. 50) Pausan. 3, 11, 8. 51)

Einfach schön ausgedrückt in einem Albanischen Relief Taf. 3 und an der reichhaltigen Marmorvase des Atheners Salpinx in meiner Zeitschr. f. a. Kunst Taf. 5 S. 600 ff. Bieseler Forts. von D. Müllers Denkm. II Taf. 34, 396. 52) Paus. 3, 26, 3. 53) Müller Denkm. I Taf. 41, 179.

54) Micali Storia tav. 76, 2. M. Pioleem. 4, 37.

dite <sup>55</sup>). In der Odyssee bittet Athene den Zeus ihn an Kalyppo zu schicken (1, 84). In den Kyprien führte er die drei Göttinnen zum Paris, bei Stesichoros nach der Tabula Iliaca brachte er den Aeneas rettend aus der Stadt, auf Geheiß des Zeus flieht er die Alkmene aus ihrem Sarg um sie dem Rhadamanth auf die Inseln der Seligen zum Weibe zu bringen <sup>56</sup>). Im Hymnus auf Aphrodite ist er als Entführer einer Schönen aus dem Chor der Artemis genommen (117. 147), die Horen führt er bei der Rückkehr der Kora, so wie er auch sie selbst an das Licht bringt und bei ihrer Entführung voranschreitet, auf vielen Sarkophagen u. s. w. <sup>57</sup>). Dem Zeus hält er die Schicksalswage <sup>58</sup>), Alkaios läßt ihn den Göttern am Hochzeitmal (des Herakles) die Becher füllen und Weinschenk ist er auch der Sappho, die Brautleute unter den Göttern führt er zusammen.

Der Bote geht in den Gesandten, Redner, Herold über. In der Odyssee hat das Wort κήρυξ so weite Bedeutung daß der Keryx dem Sänger die Laute, die Geschenke, das Fleisch zuträgt (8, 256. 399. 477), die Keryken die heiligen Opferthiere durch die Stadt treiben (20, 276.) Hermes der Herold ist der Herolde Verehrung, sagen Aeschylus und Euripides. Die Tanagräer nannten den Berg wo er geboren seyn sollte, Kerykion, nach Pausanias (9, 20, 3.) Ein Fisch βοάξ, Schreier, weil er allein Laute von sich gebe, war dem Hermes, wie der κιδναος dem Apollon heilig <sup>59</sup>). An die Stelle des Zauberstabs trat das Kerykeion, womit ihn z. B. Kallon von Elis bildete. An der alten Dodwell'schen Vase von Korinth hat Agamemnon das Attribut des Kerykeion, caduceus, mit welchem auch Zeus auf älteren Vasengemälden ist, wie D. Mäl-

---

55) An einem Etrurischen Dreifuß. de Witte Descr. de vases peints et bronzes (von Lucian Bonaparte) 1837 p. 119. 56) Phe-rec. ap. Anton. Lib. 33. 57) Meine Brithsch. f. alte K. S. 66. 58) Millin Gal. myth. pl. 164, 575. 59) Athen. 7 p. 287a.



ler bemerkt <sup>60)</sup>. Dem Boten, welcher steinige Wege im Sonnenbrand zu beschreiten hat, kommen Sohlen und ein Hut zu, die nicht als allgemeine Tracht im Gebrauch waren und daher den Hermes auszeichnen. Drum bindet der Besteller Argeiphontes die goldenen ambrosischen Sohlen (*πέδιλα*) an, die ihn über Meer und Land mit den Winden tragen, in der Odyssee (5, 44) und die Ilias sagt von ihm daß er flog (*πέτετο*) und hurtig nach Troja kam, worauf er in Gestalt eines flaumbärtigen Jünglings zu Fuß ging (*βῆ δ' ἰέναι* 24, 345. 347. Flügel gab der Künstler auch der Hundskappe (*κυνῆ*) oder dem Petasos <sup>61)</sup>. Oft sieht man in Bildwerken alten Stils Haken an den Füßen des Hermes, wie an dem Korinthischen Puteal und andern Reliefsen, auf Münzen, Gemmen. Aber auch andere Götter haben sie, wie Apollon an der Base von Girgenti <sup>62)</sup>, Dionysos <sup>63)</sup> u. a. auch Perseus. Sie scheinen daher von Stiefeln vorzustehn oder solche zu bedeuten.

Indem Herolde auch in die Religionsgebräuche eingeführt waren, wurde Hermes zum göttlichen Typus oder zurückgetra-

---

60) Denkm. I Taf. 3, 18. — E. Preller der Hermesstab, im Philol. 1, 512—22. Ein einfaches Stäbchen hält Hermes nur in dem hieratischen Albanesischen Relief bei Zoega Taf. 100 p. 428. 60\*) Wof in den mythol. Briefen 1, 107, übersehend sowohl die *πέδιλα* als das *πέτετο*, will ihm nur *σάנדαρα* zugestehn, die er im Hymnus auf Hermes hat 79, 83. 139, worin dagegen seine Mutter *καλλιπέδιλος* heißt. Nicht alle Sohlen sind geflügelte, wie im Hesiodischen Schilde die des Perseus genannt werden (220) und wie der Dichter der den Hermes fliegen ließ, sie natürlich auch dachte. Wof hängt an seinen ungeheuren Fußschritten auch bei der angeführten Stelle der Odyssee (S. 141) und bei der goldgefäugelten Iris Jl. 8, 398. 11, 185. H. in Cer. 314, was auch Müller für sehr seltsam erklärt Archäol. §. 334, 1. Eratosthenes Catast. 22. Hyg. P. A. 12 nennt die Flügelschuhe des Perseus Geschenk des Hermes, ohne Zweifel mit Rücksicht auf dessen eigene, Andere der Nymphen. 61) Welchen von *πέτομας* abzuleiten und mit dem Wunschehut des Wuotan zu vergleichen kühn ist. J. Grimm D. Mythol. S. 507. 261. 548. 62) Mon. d. J. 1, 2. 63) Mus. Blacas, p. 34 not. 29.

genen Muster auch für diese, wie Apollon für die Kitharöden, und es fielen ihm priesterliche Verrichtungen mancherlei Art zu, z. B. Vertrag abzuschließen bei Aristophanes, da dieß unter Opfern geschieht. Junge Opferdiener, wie der Hermes, im ersten Flaumbart, hießen 'Ερμαί, Camilli, d. i. Κάδμιοι. Das Geschlecht der Hierokerynen in Eleusis leitete sich von ihm und Aglauros her <sup>64)</sup> und der Gründer Eleusis selbst wurde Sohn des Hermes und der Daeira genannt <sup>65)</sup>. Dester ist Hermes dargestellt einen Schaaf- oder Ziegenbock am Horn zum Altar ziehend <sup>66)</sup>. Führer, ἀγήμερ hieß Hermes, wie in dem Heiligthum der Eleusinischen Göttinnen, zu Megalopolis <sup>67)</sup>; eben so wie 'Ηγεμών <sup>68)</sup>, und bis zum Mystagogos steigt er auf. Auch precum minister wird er in einer Inschrift genannt <sup>69)</sup>, wie er sacrificiorum minister war: Beides auch als der Mittler zwischen oben und unten. Der Name Agetor, ἡγεμονίος ist vieler Beziehungen fähig. Cornutus verbindet ihn mit ἀνόδιος, ὡς αὐτῶν δέοντος εἰς πᾶσαν προᾶξιν ἡγέμονι χορησθαι (16). Eben so Arrian von der Jagd (36) und Aristophanes im Plutos (1160). In Athen opferten ihm die Strategen, so wie auch der Cirene <sup>70)</sup>. Als Agetor aber schreitet er auch in dem hieratischen Relief der Athene und dem Apollon und seiner Schwester zum brennenden Altare vor <sup>71)</sup>, und indem in Cypern ein Priester Agetor genannt wurde <sup>72)</sup>, möchte dieser den Hermes Agetor vorgestellt haben.

Zum Gesandten und Redner wird der Klügste gewählt, darum mußte mit dem Götterboten der Begriff des Verstandes,

64) Paus. 1, 38. 3. Plut. X. orat. vit. 2 p. 814 c. 65)

Paus. 1, 38, 7. 66) Millin Vases 1, 51. Mus. Piocl. 4, 4 und eben so im Mosaikrelief (Meine Zeitsch. f. a. K. S. 292) und auf einer Münze Antonins. 67) Paus. 8, 31, 4. 68) Plut. Mor. p.

777 b. 69) Syll. Epigr. Gr. n. 114. 70) Nach einer Inschrift aus Olymp 111—112 in Böths Staatshausch. 8 und 8b. 2, 243. 254 (111. 128. 2. K.) C. J. Gr. 157. 71) Zoega Bassir. tav.

100. p. 247. 72) Hesych.

der Geisteskraft und Gewandtheit, der Erfindsamkeit des Nachdenkens verknüpft werden, sobald dieser Begriff bestimmter aufgefaßt wurde. Da nun die Zahl und die mathematische Figur ein Hauptelement der Verstandesentwicklung sind, so ist wohl das Älteste was in dieser Richtung den Hermes unterscheidet die Vier und das Viereck. Die Vier hatte vor andern Zahlen den Vorzug, daß sie mit der Sieben des zeitmachenden Helios verbunden die vier Wochen des Mondmonats bestimmte <sup>73</sup>). Die Tage waren von Zeus, heilige Tage aber zuerst der erste, vierte und siebente, wie Hesiodus lehrt (*Æg.* 767), und der vierte gut wichtige Dinge anzufangen, als ein Weib in das Haus zu führen, ein Schiff zu bauen, ein Faß zu öffnen (798. 807. 816). In Athen war der vierte dem Hermes geweiht, an dem er einen Kuchen erhielt <sup>74</sup>), an dem sein Geburtsfest fiel <sup>75</sup>), wie das des Apollon auf den siebenten. Er hatte das alte Peloponnesische Tetrachord erfunden <sup>76</sup>), das *τετραχordioν* <sup>77</sup>), den *τετρακωμος* <sup>78</sup>), bei den vier Farben und den viermal vier Buchstaben dachte man vermuthlich auch an ihn und man nannte den Würfel Hermes und den Hermes *κρυσταλλον* <sup>79</sup>), und sagte, Hermes sey im Stein <sup>80</sup>). An den Hermäen war Astragalenspiel eine Hauptsache <sup>81</sup>). Die Pythagoreische Symbolik gab dem Hermes als dem wahrhaften λόγος das Duadrat <sup>82</sup>). Es ist daher wohl keinem Zweifel unterworfen, daß mit Bezug auf seine heilige Vier dem Hermes die ursprünglich ihm ausschließend viereckige Säule geweiht worden ist, von der wenigstens gewiß die Heiligung der Vierzahl

73) Buddha mit sieben Häuptern, den Mond zu Füßen, hat auf der Brust und in seiner offenen Hand das in vier kleinere Quadrate eingetheilte Viereck. Kreuzer 1, 579. 2. H. Taf. 23. Dem Aegyptischen Hermes giebt die Vierzahl Plutarch Symp. 9, 3 p. 738 d.

74) Aristoph. Plut. 1126. 75) H. in Mero. 19. Plat. Sympos. 9, 3, 2.

76) Macrobian. Sat. 1, 19. 77) Plut. de Mus. 4. 78) Athen.

14 p. 618 c. 79) Hesych. 80) Aristot. Met. 3, 54, 7.

81) Plat. Lys. p. 206 e. 82) Plut. Sympos. p. 1550. Wytttenb.

nicht ausgegangen war. Die Hermen behauptete Athen zuerst erfunden zu haben <sup>83</sup>). Die Köpfe der eigentlichen Hermen sind bärtig und vergeben nichts der Würde eines Hierokleryr; das etwas viereckte Gesicht war der heilige Typus des Hermes Logios <sup>84</sup>). Viereckt kam auch im figürlichen Gebrauch für das in seiner Art Vollkommne, nicht bloß das Geregelte, Gesetzmäßige, auf; vermuthlich sagte man, Herakles sey am vierten geboren weil er vor Allen ein *τετράγωνος* zu seyn schien. Daß in Phara um einen Hermes in Hermengestalt auf dem Markt dreißig Steine umherstanden <sup>85</sup>), hatte vermuthlich auch auf den Zähler oder Rechner Hermes Bezug.

In der Odyssee will Odysseus den Freiern dienen mit Anlegen der Scheiter, Spalten des Holzes, mit Zerlegen, Braten und Weineinschenken; denn allerlei Arbeit (*δηροσύνη*) verleihe er durch Hermes, der aller Menschen Werken Reiz und Ansehn verleihe (15, 317—324) <sup>85a</sup>). Im Hymnus ist die Laute seine erste Erfindung und wie eine gute Vorbedeutung für ihn. Er findet eine Schildkröte, die er ausweidet und Schaafdarren darüber zieht (24—51). Eine Laute, deren Boden aus einer Landschildkröte bestand, fand Dr. Hunt in Troas <sup>86</sup>). Die Arkadischen Wälder enthielten sehr große Schildkröten, Pausanias nennt besonders drei Berge welche Schildkröten zu Pyren so groß wie die aus Indischen, sagt er, lieferten (8, 23, 6. 34, 5. 17, 4.) Mit einer Schildkröte um die Pyra zu machen stellte den Hermes eine Statue in Argos dar (2, 19, 6.); eine Schildkröte von Marmor war im Tempel des Her-

83) Paus. 1, 24, 3. 4, 33, 4. 84) Damascius b. Phot. Bibl. 242 p. 336. 85) Paus. 7, 22, 2. 85a) Vermuthlich nur

durch diese Stelle wurde ein Grammatiker veranlaßt, in Nachahmung der vielen Epigramme worin die verschiedensten Stände und Klassen die ihnen eigenthümlichsten Werkzeuge und Geräthschaften u. s. w. bei dem Aufgeben ihrer Thätigkeit und Lebensweise den einschlägigen Göttern weihen, auch die eines Kochs sorgfältig aufzuzählen als geweiht dem Hermes.

86) R. Walpole Memoirs rel. to Turkey p. 112.

mes Mafefios in Megalopolis allein übrig geblieben (8, 30, 3.). Die Laute selbst tritt im Hymnus Hermes dem Apollon ab, und wenn in zwei Erzstatuen auf dem Helikon beide Götter um die Laute stritten <sup>87)</sup>, so war der Sinn, daß Apollon sie davon trage, sie diesem gehöre. Einzelne Bildwerke wo Hermes die Laute spielt, wie unter tanzenden Panen <sup>88)</sup>, oder in Wandgemälden vor dem Bacchuskind, wie in einem in Ternites Sammlung und in einem der Herculanischen Alterthümer (2, 12), sind Ausnahmen und Freiheiten zum Zweck der besondern Darstellung. Wenn auf Münzen eine Lyra mit ihm verbunden ist <sup>89)</sup>, so kann er als Erfinder des Instruments betrachtet werden. Alle verschiedene Arten dieß zusammenzusetzen laufen auf eine Hauptsache hinaus und es war eine Spielerei wenn man sagte, Hermes habe die Lyra, Apollon die Kithara erfunden, und dieß die schlechteste Erklärung die dafür gegeben werden konnte daß beide in Olympia einen gemeinsamen Altar hatten <sup>90)</sup>. Eine zweite große Erfindung des Hermes ist im Hymnus die des Feuermachens und des Opferschlachtens (108 — 137). Mit den Mufen und Apollon hatte er einen gemeinschaftlichen Tempel in Megalopolis <sup>91)</sup>; die Künstler stellten eine Herme bei sich auf <sup>92)</sup>, die Maler gestellten dem Hermes die Grazien bei <sup>93)</sup>.

Hermes hat die Agonen und das Loos der Kämpfe, sagt Pindar (Ol. 6, 79) und daß mit ihm und Herakles Spartas Behörden das Loos der Agonen verwalten (N. 10, 32.) Enagonios ist daher ein sehr häufig vorkommender Name des Hermes, z. B. bei Simonides; bei Pindar giebt Enago-

87) Paus. 9, 30, 1. 88) Mon. d. Inst. 4, 34 Annali 18, 238. Eigenthümlich ist die daselbst Taf. 33 p. 228 edirte Trinkschale aus Vulci mit Hermes auf dem Boden der mit der Schilbkräule über die Wellen dahin schwebt, ohne Zusammenhang mit den Vorstellungen umher. 89) Mionnet Suppl. T. 4 p. 401 n. 267. 90) Paus.

5, 14, 6. 91) Paus. 8, 32, 1. 92) Bahr. 30, 3. 119, 1. 93) Seneca de benef. 1, 3.

nios oder Agonios den Wettrennern Ehre (P. 2, 10. J. 1, 60.) In Olympia waren ganz nahe dem Eingang des Stadions zwei Altäre, der eine des Hermes Enagonios, der andere des *Kairos*, des rechten Augenblicks oder der Gelegenheit, auf deren Benutzung es auch im Wagenrennen ankommt<sup>94</sup>). Jenes weiht in einer Fourmontischen Inschrift ein Athenischer Gymnasiarch eine Statue<sup>95</sup>). Hermes und Herakles als Aufseher des Gymnasion oder der Palästra finden wir noch bei Cicero (ad Att. 1, 10) und Synesius (Epist. 31) und nicht selten auf Lampen. In späterer Zeit deutete man den Hermes als Vorsteher der Geistesbildung (*λόγος*) im Gegensatz des Herakles als des Gottes der Stärke<sup>96</sup>). Allein auch im Gymnastischen, im Lauf, Discuswerfen, Ringen und Faustkampf, taugte Hermes zum Vorbilde durch seine Gelenkigkeit und Gewandtheit. Korinna sagt: *περὶ τοῦς Ἑρμῆας ποτ' ἄγενα πονοῦντι*. Ich vermuthe daß der Hermes *Πολύγυος* der Trözener<sup>97</sup>), in naiver Verstärkung von *ἀμφίγυος*, was Sophokles von Kämpfern gebraucht (Tr. 514), nicht auf Gewandtheit überhaupt, sondern auf die gymnastische zu beziehen ist nach der Legende daß Herakles an dieser Statue seine Keule niedergelegt habe, d. i. nach dem Symbol dieser Keule, woraus dann wie aus allem Andern, eine Legende hervorgegangen ist wie sie den Griechen gefielen. Philostratus nennt die Palästra Tochter des Hermes (Imag. 2, 32.). In Tanagra war die Legende daß Hermes als Ephebe mit dem Schabeisen voran (*πρόμαχος*) die Epheben zum Sieg über die Euböer geführt habe<sup>98</sup>), eine Aufmunterung der Epheben zur Tapferkeit. In Metapont hieß Hermes *Παιδοκόρος*, Knabenpfleger<sup>99</sup>). In Athen war zwischen dem Thor und dem Keramikos das Gymnasium des Hermes und schöne Hermen wa-

94) Paus. 5, 14, 7.

95) Böckh, Staatshaush. 2, 165.

96) Athen. 13 p. 561 d. Cornut. 16.

97) Paus. 2, 31, 13.

98) Paus. 9, 22, 2.

99) Hesych. Phavor.

ren in dem des Ptolemäos <sup>100)</sup>. In dem zu Phigalia stand er im Mantel, doch endigend in das Vieredige <sup>101)</sup>. Daß die Epheben einen Petasos trugen <sup>102)</sup>, geschah dem Hermes zu Ehren, wenn auch Kopfbedeckung im Allgemeinen zweckmäßig gefunden worden seyn mag. Ihm weihten die Epheben ihr Spielzeug <sup>103)</sup>, wie die Mädchen der Artemis. Ihr Fest waren die Hermäen, die in der Palästra gefeiert wurden, in Athen, nach Gesetzen welche Aeschines erwähnt (in Timarch.), in Salamis, in Teos <sup>104)</sup>, in Pellene <sup>105)</sup>, Pheneos <sup>106)</sup>, Epiratus <sup>107)</sup> und gewiß an vielen andern Orten. Daß die Hermäen mit dem Gymnastischen auch manches Musische verbanden, zeigt sich hier und da. Mit Recht im Allgemeinen aber sagen von Hermes daß er Flug durch Rede und Palästra die Bildung geschaffen habe, Horaz (Carm. 1, 10, 2) und Ovid (Fast. 5, 667.)

Die nachgewiesenen Eigenschaften des Götterboten, die Redegewandtheit und Erfindsamkeit, laufen im abstracten Begriff, so wie dieser mit ihm sich befaßte, in Verstand und Rede, Wissenschaft, λόγος zusammen. Auf diesen führt Platon im Kratylos zurück das ἐρμηνεύειν, den Boischafter, das κλομκόν (ἐπίκλοπον bei Hesiodus) und Täuschende in Reden und das Talent der Agora und gründet darauf eine bis zum Spott falsche Erklärung des Namens Hermes (p. 108 b.) Aehnlich ist dem Plutarch, dem Kornutos (16), Scholiasten <sup>108)</sup> und Andern Hermes der Verstand ὁ λόγος und wie Damm im Xenikon, so nimmt diesen noch Guigniaut <sup>109)</sup> als die Grundidee, den

100) Paus. 1, 2, 4. 17, 2.

101) Paus. 8, 39, 4.

102) Hesych. Unter den Petasos die Jugend bringen, wird gesagt von dem Hohenpriester Josias, der in Jerusalem Gymnasion und Ephebeion gründete. Buch der Mattab. 2, 4, 12. Ruhnk. Bibl. cr. 2, 1 p. 82.

103) Leonid. Tar. Anthol. Pal. 6, 309.

104) C. J. Gr.

108. 3087.

105) Schol. Pind. Ol. 7, 156.

106) Paus. 8,

14, 7.

107) Schol. in Plat. Lysin.

108) Jl. 2, 104. 1, 38.

109) De Mercurii mythol. 1835.

Ausgangspunkt der Entwicklung an und leitet alle fünf *Mer-  
cure* des Cicero aus *lóγος*, Geisteskraft und Rede ab, wie  
Cousin die Athene aus der Idee der Weisheit (*μῆτις*). Er ist  
Gott der Wissenschaften und Künste geworden <sup>110)</sup>, so daß die  
Menschen zwischen ihm und der Tyche in ihrer Wahl sich thei-  
len, wie Galenus sagt (Admon. 5. 2) und Martianus Ca-  
pella ihn mit der Philologie vermählt, die so allgemein genom-  
men wird daß alle *Mercuriales viri* darin begriffen sind. Der  
Verstand trat an die Stelle des Zaubers, Hermes einte sich  
mit Athene in Statuen vor dem Tempel des Apollon Isme-  
nios, welche Vortempelgötter genannt wurden <sup>111)</sup>. So gesellt  
sich Hermes auch zur Athene als Beschützerin der Helden, des  
Herakles insbesondre, in vielen Vasengemälden, wie ihm als  
Boten und Führer Iris sich anschließt in manchen die das  
Parisurtheil darstellen. Zu den Chariten aber stellten ihn die  
Alten, wie Plutarch sagt, als ob am meisten die Rede das  
Gefällige und Freundliche erfodre <sup>112)</sup>. Mnemosyne ward ihm  
zu Theil, wie der Hymnus erkennt (430), die zwar auch der  
Musen Mutter genannt wird; Poesie aber und Musik und  
Wahrsagung, über die Loose hinaus, als Sache der Begeist-  
rung, blieben ihm versagt. Der nicht aus dem Volk noch der  
Poesie, sondern von Gelehrten ausgegangne Beinamen *lóγος*,  
als den ihn der Redner verehrte <sup>113)</sup>, bezeichnet ihn von dieser  
Seite, oder *λόγου προφήτης* im Orphischen Hymnus (27, 4.)  
Es konnte nicht fehlen daß wenigstens seit Platons Zeiten die  
Ähnlichkeit des Hermes Logios mit dem Aegyptischen Theut  
Bienen bekannt wurde, die nach herrschendem Vorurtheil Iden-  
tität war. Daher die Legende der Pheneaten daß ihr Hermes

110) Philostr. V. A. 5, 15.

111) Paus. 9, 10, 2.

112) De recta aud. rat. 13.

113) Brund Anal. 3, 278,

600 vgl. Jacobs. Ein ursprünglich wohl allgemeinerer Gebrauch die Jun-  
gen des Opfertiers auszuschnitten (Odys. 3, 332. Aristoph. Pac.  
1062), wurde auf Hermes bezogen Athen. I p. 16 b. Schol. Apollon,  
I, 517. Schol. Odys. I. c.



nach dem an Argos begangenen Mord nach Aegypten geflohen sey und dort Schrift und Geseze erfunden habe <sup>114</sup>). Die Erbenier waren hinsichtlich ihres Dros weniger kühn zu erdichten gewesen: da fiel es dem Pausanias ein ihn für Aegyptisch zu erklären, ohne eine Ahndung von dem wahren Sinn und Zusammenhang der alten Landesgenealogie. Apollodor läßt den Hermes noch als Kind (zu Musik, Palästra und Geometrie) auch die Schrift erfinden <sup>115</sup>), was früher Sache des Prometheus oder Palamedes war, nun aber von dem Aegyptischen Theut <sup>116</sup>) auf ihn übertragen ist, welcher bei Cicero in die Reihe der Griechischen Mercure aufgenommen ist (N. D. 3, 22.)

Außerdem mußte dem Hermes der ganzen Natur seines Wesens nach auch der Handel und Wandel zufallen. Was Plinius schreibt, zu kaufen und zu verkaufen habe Liber Pater eingeführt (7, 67), kann nur etwa von einer Gegend hergenommen seyn wo die von Viehzucht und Weinbau lebenden Peristen nebenbei Handel trieben. Die Eöen und Stefichoros nennen den Arabos Sohn des Hermes, als einen Stamm der viele edle Producte ausführte. Die Römer gaben dem Hermes in einer Zeit wo der Handel noch mehr für sie war als alles Geistige, den Namen Mercurius <sup>117</sup>), und als solchen stellt er sich dar im Prologus des Amphitruo. In Aegina wurde er neben Poseidon gestellt und bei Aegina, wo die Schildkrötenmünzen so sehr alt sind, muß man sich fragen, ob dieß Münzzeichen nicht als ein Attribut des Handelsgotts wegen seiner berühmten Erfindung der Laute aufgekomen seyn möchte <sup>118</sup>). Hermes ist Handelsmann <sup>119</sup>), *δέμπορος, κερδέμπορος, πα-*

114) Cic. N. D. 3, 22. 115) Fragm. p. 399 aus Schol. Odyss. 23, 198. 116) Plat. Phileb. p. 18 b. Phaedr. p. 274 d.

117) Preller Röm. Mythol. S. 597. 118) Auch der Name der Schildkrötenmünzen Peloponnesische Münzen, Poll. 9, 74. Hesych. *χελωνή* ist vielleicht von dem vorzugsweise Peloponnesischen Product ausgegangen, nicht vom Peloponnesischen Handel, obgleich auch Achaja und Aegium solche *χελωνας* hatten. Eckh. D. N. 2, 228. 235. 119) Hesych. *ἐμπολαῖος ὁ κερδῶς ἔρμης*. Aristoph. Plat. 1155. Ach. 816.

ἀγορεύων<sup>120)</sup>. Der Handelsmann bedarf vor Andern der Schenkwirthe, daher Hermes deren Patron ist<sup>121)</sup>, wie die Heligen Pandolphus und Julianus der unsrigen: besonders aber der Straßen, daher Hermes Ὀδῖος, Ὀδατος, Vialis, Ἐνὸ-δος, Εἰνὸδῖος, welcher zürnt wenn Einer dem Wanderer das Nothwendigste verweigert<sup>122)</sup>. Den Handels- und Geschäftsverkehr geht auch ἀγοραῖος an, keineswegs die Volksversammlung, wenn es mit ἐμπολαῖος verbunden oder aus den Umständen sich ergibt<sup>123)</sup>: denn sehr oft bezieht das Wort sich lediglich auf den Ort, wie in θεοὶ ἀγοραῖοι<sup>124)</sup>.

Eine Reliquie aus dem höchsten, noch weglesenen Alterthum ist die Sitte an bestimmten Punkten oder auf unbekannten Wegen, wie Suidas hinzusetzt, Steine zusammenzulegen, die dem Wanderer anzeigten daß er sich nicht von einer bestimmten Richtung ab in das Weite verloren habe und man nannte solche Steinhaufen Ἡρμαῖα (von Ἑρμῆς, nicht von ἔρμα), auch ἑρμανες<sup>125)</sup>, große Hermesse. Der Vorübergehende legte im Gefühl der Dankbarkeit für die allen einsamen Wandrern des Wegs, die in weiten unbewohnten Strichen sich als eine unsichtbare Genossenschaft empfinden, wie man an den seltenen Brunnen in öden Flußebenen Kleinasiens an manchen kleinen

120) Plut. 1156.

121) Plut. 1120.

122) Theocr. 23, 4.

123) J. B. wenn Plutarch Sympos. 3, 6 p. 654 e den geschäftigen Tag seit der Dämmerung durch die Athene Ergane und den Hermes Agoraios bezeichnet, während Dionysos Syssos, Terpsichore und Thalia dem Abend gehören. In dieser Beziehung war auch wohl in Athen an der Pforte der Agora jene Statue des Hermes Agoraios von Rath und Volk gemacht Ol. 74, 2 oder 4. Philoch. ap. Harpocr. Hesych. s. v. Paus. 1, 15, 1.

124) So in Phara und Sityon Paus. 7, 22, 3. 2, 9, 7, in Sparta, wo der Agoraios das Dionysoskind hielt, Paus. 3, 11, 8, in Theben, wo er mit Apollon von Pindar geweiht hieß, Paus. 9, 17, 1. In einer Inschrift fand den Hermes Agoraios L. Ros in Sittinos, Reisen auf den Griech. Inseln 1, 154; einen jugendlichen Priester desselben nennt eine in Karien, C. J. Gr. 2770.

125) Hesych. Ael. H. A. 14, 24.

Stiftungen zu vermuthen geneigt ist, seinen Stein hinzu, und dieß dauerte, wie ein Scholiast der Odyssee sagt (16, 471), bis jetzt fort <sup>126</sup>). Das männliche Hinzulegen finden wir auch bei den Mongolen in Bezug auf Haufen von Steinen, Sand, Erde oder Holz, die auf jeder beträchtlicheren Anhöhe aufgeworfen wurden, damit die dahin Gelangten ihr Gebet verrichteten. Nach Strabon waren viele solcher Hermäen in Pisatis <sup>127</sup>). Pausanias erwähnt eines auf der Grenze von Messenien und Megalopolis, nach der Despöna benannt und dabei eine Stele woran Hermes (ὁδός) gebildet war, (8, 34, 6. 35, 1), und so mögen manche eine über die ursprüngliche Bestimmung hinausgehende Bedeutung für den Ort durch ihre Lage erhalten haben, wie z. B. der schon erwähnte Hermes-  
hügel (*Ἑρμαῖος λόφος*) der Odyssee „über der Stadt.“

Ganz verschieden von den Hermäen und nicht von ihnen abstammend sind die viereckten Pfeiler mit Phallus und Kopf, die weltbekannten Hermen. Diese, nicht jene kann man etwa die ältesten Darstellungen des Hermes nennen, diese, nicht jene konnten an Scheidewegen stehen <sup>128</sup>), einfach oder dreiköpfig, „wie die Wege lehrend und durch Unterschrift zeigend, wohin der Weg führe“, wie einer schon zu des Pisistratiden Hipparchus

126) Dasselbe auch Cornut. 16 p. 73. Eustathius p. 1809, 32 stellt sich irrigerweise vor daß diese „Wegzeichen“ bestimmte Entfernungen wie Milliarien oder Stadien absteckten. Auch über diesen Gebrauch eine gelehrte Aegende Etym. M. *Ἑρμαῖον* p. 376. 127) 8 p. 343. Auch

17 p. 818 erwähnt er Hermäen am Wege. 128) Theophr. 17

(περὶ δεισιδαιμονίας) καὶ τῶν λεπαῶν λίθων τῶν ἐν ταῖς τοιόδοις παρῶν ἐκ τῆς λευκοῦ ἑλίου καταχρῆν, το τοιόδοις von Casaubon für das falsche παρόδοις gesetzt ist. Wenn man aber den von ihm angeführten Sibyllinischen Vers: καὶ παρόδοις λίθων συγγώματα πάντα αἰσθεσθὲς vergleicht, so wird man vielleicht παρόδοις vorziehen, und an dem Wort λεπαῶν nicht anstoßen, da αἰσθεσθὲς andeutet daß die Hermäen, nachdem sie längst nicht mehr ihrer ursprünglichen Bestimmung dienten, als etwas Aelterthümliches von den Frommen geehrt wurden durch Begießen mit Del.

Zeit in Attika errichtet wurde <sup>129)</sup>. Herodot leitet die Hermen von den Pelasgern her (2, 51) und damit übereinstimmend Pausanias von Athen (1, 24, 3. 4, 33, 4), das auch als hermenreich bekannt genug ist durch die Verstümmelung der Hermen vor dem Sicilischen Krieg <sup>130)</sup> und durch den Namen eines Strichs der Stadt *oi 'Eqματ* <sup>130a)</sup>. Sonst bemerkt Pausanias auch daß diese Form den Arkadern vorzüglich gefallen habe bei einem viereckten Zeus in Tegea (8, 48, 4), so wie er sechs Götter der Art in einem Peribolos in Mantinea nennt (8, 31, 4.) Ein unvergleichlicher Gedanke war es daß der edle Pisistratide Hipparchos in der Mitte der Straßen von den Demen nach der Stadt Hermen setzte, damit die in ihren Geschäften und zu den Sammfesten nach der Stadt ziehende Menge allgemein wissen könnte, wie viel des zum Theil beträchtlichen Wegs sie zurückgelegt habe, und etwa Halt machen und die Sprüche wieder ansehen möchte, die er an vielen in vermuthlich immer gleichmäßig geformten Distichen ihnen zurief. Von einem wurde der Hexameter in einer Fourmontschen Inschrift gerettet und von Böckh erkannt und die Pentameter von zweien im Platonischen Hipparch darauf bezogen: *μνημα τόδ' 'Ιππάρχου στείχε δίκαια φρονέων* und *μη φίλον δειπνάτα* <sup>131)</sup>. E. Curtius bemerkt daß daran die Sitte sich angeschlossen in Palästen und Häusern Hermen mit Gnomen und Rathseln zu schmücken, wie im C. J. 3 n. 6922 <sup>132)</sup>. Auch ohne die Bestimmung für die

129) Harpoer. Etym. M. Suid. s. v. nach einem Zusatz im Cod. Medio. im Demos Antip. Philoch. fr. ed. Siebelis p. 46, und einer wird in Konaktis erwähnt, Lycophr. 679.

130) Thucyd. 6, 27 *οἱ δὲ κατὰ τὸ ἐπιχώριον, ἢ πατρίωνος ἐργασία, πολλοὶ καὶ ἐν ἰδίοις προθύροις καὶ ἐν ἑσείοις.* Zur Sache s. Böckh zu der Stelle.

130a) Harpoer. s. v. 131) C. J. n. 12. Dieß die *'Ιππάρχου καλούμενοι* Harpoer. Phot. Suid. *Ἑρμαῖ.* 132) Wegbau bei den Griechen S. 43, wo er auch von andern die Wege angehenden Göttern spricht. Auch von einer wenigstens der Hermen der Hermenstraße wird ein Hexameter in alter Schrift über den Umbau von Harpokration ange-

erwähnten oder andre besondere Zwecke waren die Hermen äußerst häufig und an den verschiedensten Punkten aufgestellt, auf Plätzen, wie besonders die Agora (Note 124), an Straßen, Gränzen <sup>133</sup>), besonders bei der Thüre des Hauses, *στροφαῖος* genannt vom Angel <sup>134</sup>), und vor dem Thor, wie in Athen die neun Archonten einen Hermes bei den Thoren errichteten, *Ἑρμῆς ὁ πρὸς τῇ πυλίδι* <sup>135</sup>), und am Eingang zur Burg Hermes *προπύλαιος* stand <sup>136</sup>), bei Brunnen, an dem *Thalamos*, *ἐπαθαλαμίας* in Euböa <sup>137</sup>), in den Vorrathskammern <sup>138</sup>), auch auf Gräbern, in den Gymnasien und der Palästra. Wenn auch in oder auf, bei einem Hermäon eine Herme aufgestellt war, wie in einem Epigramm der Anthologie, so ist dieß eine Vermischung und zufällig.

Dem Gott der guten Führung, dem Hermes Hōbios oder Hegemonios kam es zu daß auch die Loose, da doch Alles, Alles unter einem Gott stand, von ihm abhingen <sup>139</sup>), wie schon die Würfel der Thrieken, und Hermesloos hieß das zuerst aus der Urne gezogene, vermuthlich das beste <sup>140</sup>), und bei Fleischaustheilung das erste Stück <sup>141</sup>). Daher die Ausdrücke *ἐδερμεῖν*, *ἐδερμία*, *δυσερμία*. Ein Hund hat Aehnlichkeit mit dem Glück im Loosen und so ward auch dieser ein Hermes genannt oder ein Hermäon <sup>142</sup>). Aeschylus sagt *Ἑρμῆς ἐνλόγως*

führt (*Ἑρμαῖ*.) Die Araber gruben ihre ältesten Sprüche in die Felsen der Wüste ein. 133) Wie zwischen den Legeaten und den Paterdämonen, Paus. 2, 38, 7. 3, 1, 1. 134) Aristoph. Plut. 1153. *ἐπὶ τῆς αὐλῆς* oder *πρὸ τῶν θυρῶν*, Athen. 10 p. 437 b. Ael. V. H. 2, 41.

135) E. Curtius Begebau bei den Griechen S. 82. 136) Paus. 1, 22, 8. Im Thor von Megalopolis Paus. 4, 33, 4. 137) Hesych.

138) Callim. in Dian. 68. 139) Aristoph. Pac. 365.

140) Phot. Hesych. *Ἑρμού κληρος*, Suid. *κληρος Ἑρμού* Eustath.

Jl. p. 675, 53, die den Gebrauch nicht richtig zu fassen scheinen.

141) Poll. 6, 55. Auch *Ἑρμού ψῆφος* beim Stimmenabgeben.

142) Hesych. *Ἑρμαιον*, *εὐρημα ἢ κέρδος*. Eustath. Jl. p. 999, 11

*Ἑρμαιον λέγεται τὸ κατὰ τύχην εὐρηθὲν ἀγαθόν*. Epitheton *ὄπκον* ἐπ'

*Ἑρμῇ*, ἡγουν *Ἑρμαιον καὶ εὐρημα ἐκκρίμινον ἐπ' ὠφέλειαι τοῦ ἐπιτυχόντος*.

*συνήγαγεν* (Sept. 490), nennt die edlen Metalle *ἐρμαίαν δαιμόνων τίσιν* (Eumen. 934) und den zum Wiederfinden des Verlorenen helfenden Hermes *μαστήριος* (Suppl. 887.) Der Zufall des ersten Begegnens galt dem Wanderer als Vorbedeutung, Orakel des Hermes <sup>143)</sup>, und so gaben andre Zufälligkeiten durch ihn Vorzeichen ab. Das Sprichwort *κοινὸς Ἐρμῆς* bezog sich wohl ursprünglich auf den Fund, den Einer wie der Andre auf dem Wege machen kann <sup>144)</sup>, wurde dann aber auch verschieden gedeutet <sup>145)</sup>. In dem Glück des Augenblicks liegt auch der Grund daß die Fischer den Hermes anriefen. Ihm weihen sie das Geräth wenn sie das Geschäft aufgeben nach Epigrammen des Philippus und zwei Andern <sup>146)</sup>.

Im Handel ist auch viel Lug und Betrug. Verrufen sind

143) Paus. 7, 27, 2.

144) Cornut. 16.

145) Diogen.

5, 38 als *κοινὰ τὰ φώρια*, Hesych. u. A. *ἐπὶ τῶν κοινῇ τὴν ἐδρασίαντων*, wie *κοινὸν ἔρμαιον*. Ein bekannter Gebrauch wird fälschlich eingemischt Suid. Phot. Etym. M. p. 376 et Gudian.: *ἐρμαιον ἀπροσδόκητον κέρδος, ἀπὸ τῶν ἐν ταῖς ὁδοῖς πνευμένων ἀπαρχῶν, ὥς οἱ ὁδοπόροι καταδιούσιν*. Eine schalkhafte Anwendung von dem Sprichwort macht die Aesopische Fabel der Wanderer. Auf einen besonderen eignen Gedanken wendet es Porphyrius an in Ptolemaei Harmon. in Wallisii Op. mathem. 3, 190.

146) Brunck. Anal. 2, 217, 22. 494, 6. 3, 176, 128. In einem des Leonidas von Tarent 1, 221, 1 werden Fangwerkzeuge des Fischers, des Vogelstellers und Pfeile und Hasenwerfer zusammen geweiht. Sonderbar ist ein Vasengemälde bei Millin Gal. mythol. 125, 446, Poseidon der einen Fisch hält, Herakles der eine mächtige Angel aussetzt, und Hermes der das Kerykeion so hinhält als ob er auch Fische fangen wollte. Aus Epicharmos ist dafür eine Erklärung schwerlich abzuleiten. In einem andern, erst unlängst durch die entdeckte falsche Restauration hergestellten Bilde „reicht Mercur, indem er sich eiligst entfernt, einen Fisch gegen Neptun, als wenn er ihn dem rechtmäßigen Eigenthümer geraubt hätte“, wie D. Michaelis zeigt in den Annalen des Römischen Instituts 1859 p. 77 — 81. Dies möchte allegorisch auf den Seehandel mit Salzischen gehn, der das Meer zu entvölkern drohe. In Phara war dem Hermes ein Wasser geheiligt aus dem die Fische nicht herausgenommen werden durften. Pausan. 7, 22, 2.

die Phönitischen Trugkünste in der Odyssee (14, 288), Phönitische Lüge war sprichwörtlich, und die Kretischen sind wohl auch durch die Handelsleute berühmt geworden. Nicht bloß gegenseitiger Vortheil im Tauschhandel ist Sache des Hermes, sondern auch der zweideutigste Profit, so daß Profit und geschickte Unehrllichkeit in eins laufen in dem Namen *Kerdoos*. Denn *κέρδος*, wovon Hermes so heißt, bedeutet zuerst List, Schlaueheit, Gewandtheit <sup>147)</sup>, so daß der Name des Fuchses *κέρδω* ist, nicht aber zunächst Gewinn, Vortheil. Darum vorzüglich ist das Beiwort listig (*δόλιος*) von Hermes seit Hesiodos so besonders häufig, während der rechtliche rebliche Hermes (*δικαιος*) vielleicht nur in einem einzigen Epigramm vorkommt <sup>148)</sup>. Ein Hermes Dolios war bei Pellene an der Straße aufgestellt, Dolios genannt, wie Pausanias sagt, aber bereit die Gebote der Menschen zu vollbringen (7, 27, 1). Diesem haben nach Kornutos Manche einen Altar gesetzt (16) und wahrscheinlich war der Monath *Ψυδρεὺς* der Kerkyräer von einem Hermes des Namens Lügner benannt <sup>149)</sup>. In einer Fabel des Babrios fährt er eine Ladung von Lügen und Ränken, welche die Araber ihm abnahmen (37.) Sprichwörtlich war etwas nicht einmal dem Hermes, wenn er es sagte, zu glauben <sup>150)</sup>. Hermes Dolios ist überall dabei wo eine List glücklich ausgeführt wird, wie von Odysseus im Philoktet (133), von Euripides in des Aristophanes *Theismophoriazusen* (1202), und wird in unzähligen Mythen zum Ausrichter gebraucht.

147) Jl. 25, 709 *κέρδεα εἰδώς*, 23, 515 *κέρδεσσιν*, οὗτε τάχῃ παρὰφθάρμενος *Μενέλαον*, Od. 13, 298 *ἐγὼ δ' ἐν πᾶσι θεοῖσι κλέομαι μήτι τε καὶ κέρδεσσιν*, 23, 217 *κατὰ κέρδεα βουλευέμεν*. Die Form *Κέρδης* wie *πατὴρ*, *μῆτις*, *ἀστὴρ*, *ἀρχὴ*, *ἀνδρῶν*. Ein Name *Κέρδων*, Cerdos. 148) Spicil. Epigramm. Gr. im Rhein. Mus. 1841 I, 213 n. 23. 149) Diesen *μῆτις ψυδρεὺς* und seine Bedeutung kennen wir durch B. Bischof Epigr. und archäol. Beitr. aus Griechenland Basel 1855 S. 8, wo auch *δόλιος* und *ψευδοποιήτης* bei Demosth. in Neaer. §. 39 verglichen ist. 150) Strab. 2 p. 104.

Das eigentliche Feld listiger Streiche ist das der Dieberei, die in Sparta den Knaben eingeübt wurde. Gegen Fremde oder ausser der Genossenschaft Stehende, gegen die unterdrückende Klasse, gegen den Feind geübt, war das Entwenden, Vervortheilen, Ueberlisten nichts Böses. Den Griechen lag die Wahrheit an sich so wenig am Herzen, daß selbst Orestes bei Sophokles sagt, keine Rede wobei Gewinn sey, scheine ihm schlecht (El. 62.) Der trügliche und diebische Hermes ist etwas mehr als das Bild einer in der Gesellschaft unter andern auch nicht zu übersehenden Erscheinung, aus welchem nachtheilige Folgerungen zu ziehen Maß und gesunder Sinn das Volk hinlänglich abgehalten hätte: aber er sagte nur zu sehr dem Geiste des gewandten, beweglichen, verschlagenen Volks zu. Nach den Versen aus der Phoronis nannte der Vater diesen Gott Hermias Triunios, wobei dieß fromme Beiwort arg umgedeutet wird, weil er alle Götter und Menschen übertraf *κρείσσει κλεπτοσύνῳσι τε τεχνίεσσας*. Aber wie dieß im Allgemeinen auch sey, die Diebe und Beutelschneider wollten auch wenigstens ihren Schuttgott haben und unter den Göttern war keiner der dazu eher sich heranziehen ließ als Hermes. Hipponax nennt ihn Freund der Diebe (*φωρῶν ἑταῖρος*), der Rhesos ihren Herrn (*φηλητῶν ἀναξ* 217), im Spleus des Euripides hatte er eine Diebsrolle (fr. 2.) Aehnlich ist die Laverna der Römer <sup>150a)</sup>. Die Samier feierten sogar dem Hermes Charibotes, der auch in dem kleinen Homerischen Hymnus auf Hermes vorkommt, wie sonst Dionysos genannt wird, ein Fest an dem zu entwenden erlaubt (das Gestohlene hier *χάρης*, der Segen) war, was die Legende damit einleitete daß die Samier einst nach dem Orakel nach Mykale auswandernd zehn Jahre von Seeräuberei gelebt und dann ihre Feinde besiegt hätten <sup>151)</sup>,

150a) Hor. Epist. 1, 16, 60.

151) Plat. Qu. Gr. 55 p. 303 d.

Diese Legende ist nicht zu verwechseln mit der Sage daß die Samier von den Ephefiern besiegt zehn Jahre in der Insel wohnten, die daher den



also zur Erinnerung an das schöne Leben der Freibeuterei. Schon in der *Ilias*, wo Hermes den Priamos zu Achilles geleitet (24, 335), sieht Horaz in der schönen Ode auf Mercur nur auf die Täuschung der Atriden und der friedlichen Wachen (1, 10, 13.)

In dem Homerischen Hymnus, der durchaus in ironischem oder komischem (wenig verstandnem) Ton gehalten ist, besteht der Kern darin daß die Mehrung der Heerde die Hauptbestimmung und das listige Stehlen die größte Kunst des Hermes sey. Der neugeborne Gott will sich auch so eine Ehre erwerben wie Apollon, und zwar will er reich und heerdenreich werden (167—173) und nimmt den Fund der Schildkröte, wie er vor die Schwelle der Höhle tritt, zum guten Wahrzeichen. Nachdem er mit Apollon wegen des Diebstahls der Rüge, auf seinen Vorschlag, vor Zeus gekommen ist, lügt er diesem so herzhast vor daß er laut lachen muß, so wie Apollon lächelte als das Kind vorher ihm in anderm Tone vorlog. Zeus gebeut ihnen sich zu vertragen und dem Hermes zu zeigen wo die Rüge versteckt seyen, welcher denn folgen muß. Noch einmal gewinnt er, indem er die Bande aus Lygos, in die Apollon seine zurückerhaltenen Rüge gefesselt hat, fallen und in die Erde wachsen läßt und schon nach einem neuen Versteck ausschaut. Doch spielt er zugleich den Apollon zu besänftigen die Laute, die diesem so wohl gefällt daß ein Tausch der Laute, deren eble Bestimmung im Leben der Menschen dichterisch ausführlich geschildert wird, für die fünfzig Rüge zu Stande kommt (437.) Hermes nimmt, während Apollon das Plektron rührt und schönen Gesang anstimmt, erfreut von ihm die Geißel an um Kuhhirt zu werden (497.) Auch vorher sind im Vorbeigehn Hermes der Schaafhirt und der herrliche Sohn der Leto gegeneinandergestellt (314.) So befreundete sich mit

---

Namen Samothrake erhielt, und dann die Epheier wieder vertrieben, bei Paus. 7, 4, 3.

dem Sohn der Mäas gar sehr Apollon und Kronion gab seinen Segen dazu (574). Jener aber geht mit allen Sterblichen und Unsterblichen, hilft zwar wenig (*παύρα μὲν οὖν δύνῃσιν*, statt ein wahrer *Ἐρμῶνιος*, Vielhelfer, wie 3. 28. 145 zu seyn <sup>152</sup>)), betrügt aber ohn' Unterschied durch die dunkle Nacht hin der sterblichen Menschen Geschlechter. In diesem unvergleichlichen Schluß wirft der Humor die Maske ab, der Heerdenmehrer wird zuletzt nicht mehr begrüßt, sondern der üblichen Schlußformel: *καὶ σὺ μὲν οὕτω χαῖρε Διὸς καὶ Μαιαίδος υἱέ*, geht allein das Trägerische voraus. Hatte ja doch Hermes seiner Mutter, die über seinen ersten Diebstahl sehr erschrocken und redblich um ihn besorgt war und ihn schalt, geantwortet, er wolle reich werden, er vermöge der Hauptmann der Diebe zu seyn, er wolle es noch ganz anders treiben und alle Schätze des Pythischen Tempels stehlen (175), und bei seines Vaters Haupt dem Apollon (278) und dem Zeus selbst falsch geschworen (384) und Apollon ihm gesagt, das werde sein Amt von Zeus seyn Herrscher der nächtlichen Diebe zu heißen (291.) Die Namen die vorher unter den hergebrachten, üblicherweise beibehaltenen, hier bedeutungslosen Ehrentiteln und als doppelter Auslegung fähige oder als Scheltworte sich unter andern und im Zusammenhang verloren oder versteckten, als *πολίτροπος*, *αἰμυλομήτης*, *ληϊστήρ* (13), *νυκτός δρωπητήρ* (15), die besonders geschickt mit andern gemischt sind, *φηλητής Διὸς παῖς* (214), *ἡπεροπεντής*, *δολοφραδής* (282), *κλεψιφρῶν* (413), *μηχανιώτης*, *πονείμενος* (436), *φηλητής* (446), erhalten dadurch schließlich ihre rechte hier geltende Bedeutung.

Ich bin hierbei von der Ueberzeugung ausgegangen daß B. 574—580 den Schluß des ursprünglichen Hymnus aus-

152) Eben so ist der andre geheiligte Titel, *Ἀκᾶετα*, herumgedreht, indem das Verbum *ἀναχᾶν* für Bestehen der Wäsen- und Schaafhirten, wenn Hermes Fleisch brauche, gebildet wird 286. So wird 529 der Stab zu einem bloßen Zaubermittel des Betrugs und Gewinns umgewandelt.

machten, der nur bis 506 reichte, und die dazwischen liegenden als fremdes Werk auszuschließen sind. Der Urheber der Fortsetzung, die übrigens in Geist und Ton mit dem dem Hermes nicht günstigen Hymnus übereinstimmt, und vermuthlich das Ende eines andern im Wesentlichen übereinstimmenden Hymnus war, muß auf das poetische Gesetz oder die epische Einheit und Abrundung kein Augenmerk gehabt haben, wie auch in alten Zeiten nicht selten geschehn ist; sondern ihm muß es schöner und wesentlicher erschienen haben den Hymnus in mythologischer Hinsicht zu vervollständigen. Daher hat er die Entwendung der Kitharis und des Bogens die als ein schöner Streich des Hermes auch bekannt war, wenigstens in Erinnerung gebracht indem er den Apollon den Hermes, der nun einmal von Zeus das Amt habe die Sachen aus einer Hand in die andre zu bringen (*ἐναπολίσσει ἕγχα θεοδάς* 516), wie er sich höflich ausdrückt, sich schwören läßt, das Stehlen zu unterlassen, worauf dieser schwört dem reichen Haus in Pytho nicht zu nahen. Darauf schenkt ihm Apollon als Zeichen oder Pfand der herzlichsten Vereinigung den Stab des Wohlstandes und Reichthums, der ihn schützen und alle Wege der Worte und Werke, der guten, wie ironisch zugesetzt ist, ihm sichern werde. Die Wahrsagung, wonach er frage, könne er nicht haben, etwa die Thrieen, von denen er selbst, als er noch bei den Kithen gewesen, die Wahrsagung gelernt habe, wolle er ihm geben <sup>153</sup>). Dem fügt er, wie triumphirend, spöttische Worte hinzu über dieß Orakel des Hermes und nur Phari ist bekannt wo man auf besondere Art Orakel von diesem einholte <sup>154</sup>), besonders aber über den eigentlichen Beruf des Hermes als Hirt und als Dieb: dieß habe, du der Maas Soha, und Kühe, Pferde und Maulthiere, Löwen und Eber, Hunde und Geisen, so viel die weite Erde nährt, und über alle Schaafse

153) Die Thrieen haben durch die Steinchen oder Beise eine Wahrsagung zu Hermes. 154) Paus. 7, 22, 2.

gebiete der hohe Hermes und allein er sey ein vollkommener Bote zum Hades, der ihm (mit verhem Spott), obgleich er keine Schätze verschließt (wie Pytho), kein geringes Ehrengeschenk geben wird. Die Entwendung der Kitharis des Apollon, die vermuthlich in einem andern Hymnus die Spitze ausmachte, ist hier nach der des Kithäers, selbst ohne ausgeführt zu seyn, eine matte Wiederholung und der Mangel einer Einleitung und Vorbereitung ist so auffallend, daß ein Anderer den schlechten Uebergang 506—512 einschieben zu müssen glaubte, in den er die Gelegenheit wahrnahm die zum Hermes doch auch gehörige Sprinx kurzweg unterzubringen. Wie der ächte Hymnus der Laute die Ochsen- und Kuhheerden entgegenstellt (491—94), so läßt dieser andre seinen Apollon stolz seine Drakelgewalt (wobei es charakteristisch für den Geist des Dichters ist, wie so profan er den Apollon von seinen Drakeln sprechen läßt, im Wesentlichen übereinstimmend mit Versen der Eben) gegenüberstellen der Ehre Stiere zu hüten und wären es alle Thiere, auch die dem Hirteugott fremdesten, die er ihm aber nicht mißgönnen würde und höhniß zwischen die dem Hermes eigenen einschleibt, so wie dem traurigen Rang ein vollendeter Bote des Hades zu seyn <sup>155</sup>). Apollodor der auch im Vorhergehenden

155) In Ansehung dieser Kritik stimme ich mit Schneidemin in den Anm. zum  $\Phi$ . auf Hermes in seinem Philologus 3, 692—700 überein, obgleich wir uns in den Motiven nicht begegnen. Fr. Staudé, der in seiner Ausgabe 1828 nur 507—512 verwirft und von dem Uebrigen sagt: in quibus etsi sunt, quae velles a poeta accuratius magisque perspicue narrata esse, nihil tamen ille narravit, cujus non idonea possit causa et ratio cogitari, hat, gleich manchen Andern, sich nur um das was, nicht um das wie und wo, um das Stoffliche und Rationelle, nicht um die Poetik bekümmert, die scharf bestimmt und fein in die antiken Dichtwerke genialisch eingestößt und theoretisch aus ihnen von moderner Wissenschaft noch nicht im ganzen Zusammenhang ihrer Entwicklung hervorgezogen ist. Auf das Gerede von Stühr die Religionsysteme der Hellenen über Hermes und insbesondre S. 308. 317 f. über den Hymnus auf ihn will ich verweisen als auf eines der stärksten Beispiele,

den in Nebenumständen abweicht, hat in Ansehung des angehängten Theils den Zusammenhang etwas anders gestellt. Nachdem Hermes sich zum Ersatz der Kitharis die Syrinx gemacht hat, will Apollon auch diese haben und giebt ihm den goldenen Stab, den er selbst als Rinderhirt gebraucht hatte. Da aber jener für die Syrinx nicht bloß diesen, sondern auch die Mantik obenein zu haben begehrte, so wird er die Wahrsagerin durch Steinchen oder Loose gelehrt und Zeus macht ihn zu seinem und der unterirdischen Götter Herold (3, 10, 2.)

In dem ursprünglichen achten Hymnus ist der Dichter zu gewiß, seine scherzhafte Darstellung, die übrigens bis auf die Stelle wo das Kind sich aus dem Arm des Apollon los macht und den Schluß sehr gehalten ist, könne nur als solche verstanden werden, daß er hier und da ein zur Zeit bekanntes Beiwort das zu seinem Herdengott und Dieb nicht paßt, wie *αυλαδόνος* 15, *τραπέτης*, *αίχνης* 530, unbekümmert einmischt. Er stellt durch den Streit beider Götter nicht bloß ihre Eigenschaften und Unähnlichkeiten ins Licht, wozu Streit und Vertrag, zumal wenn dem Verstand und der Laune die Mythen unterzogen werden, die beste Form hergeben, sondern mit Behagen als Aöde den Stand der freien Bildung mit dem des Erwerbs durch Viehzucht und Handel, die Kitharis mit dem gemeinen Leben in Gegensatz. Klug auf seinen Vortheil bedacht weiß auch Apollon zu sprechen (457--62.) Die Composition gehört zu den bedeutendsten und ist höchst ergötzlich, und mit hundert feinen Nebenzügen ausgeführt.

Andre, die den Hermes von der geistigen Seite faßten, setzten dem Hymnus eine neue Erfindung entgegen, daß nemlich Hermes und Apollon um die Laute stritten. Daß der die Laute erfand, sie auch gleich spielte, ist so natürlich daß auch der Hymnus diesen Umstand nicht übergeht, und daß der wel-

---

selbst in diesem Buch, wie weit unter uns das Phantastiren ohne Kenntniß und Studium der gegebenen verwinkeltesten Stoffe gekommen war.

der ihr Meister ist, sie auch erfunden habe, hat viele Analogieen für sich. Demnach sehn wir an einer ziemlich alten Kulte beide Götter im Streit um die Laute, um die sie sich reißen <sup>156)</sup>, und dieß stellten auch zwei Erzstatuen des Apollon und des Hermes auf dem Pelikon dar <sup>157)</sup>. Wagt ist nur in Bezug auf einen gemeinschaftlichen Altar beider Götter in Olympia die Vermittlung, daß Hermes die Kitharis und Apollon die Lyra erfunden habe <sup>158)</sup>.

Wie sehr aber die Dichtung von den gestohlenen Rügen des Apollon gefiel, sehn wir daran daß auch Alkaios sie in einer Ode besang <sup>159)</sup>, die Horaz in der seinigen auf Mercur benützt (1, 10). Statt der Lösmachung der Rüge von den Ergosbanden ließ Alkaios den ertappten Kleinen sich selbst übertreffen dadurch daß er dem Apollon, der ihn eben ausschilt, den Köcher von der Schulter stiehlt. Leicht hatten es die Späteren ihn auch dem Poseidon seinen Dreizaß, dem Ares das Schwert aus der Scheide, dem Hephästos die Zange, der Aphrodite den Gürtel, dem Zeus das Scepter stehlen zu lassen, wie wir bei Lucian lesen, u. dgl. mehr.

### 23. Demeter (1, 385 — 392.)

Demeter ist, während Hera zur Himmelkönigin geworden, ihrem Beruf auf und unter der Erde so treu geblieben, daß sie in dem Homerischen Olymp nicht einmal so viel wie etwa Poseidon erscheint. Dagegen hat sie sich hinsichtlich des religiösen Gehalts zu einer der bedeutendsten Gottheiten erhoben und es giebt dieß beides in der mythologischen Entwicklung den stärksten Gegensatz ab.

#### 1) Demeter als Feld- und Saatgöttin. Eriptolemos.

Die mütterliche Erde wird von Opfern, Gebeten und Festen; die sich allermeist an den Namen Demeter knüpfen, in

156) Mon. d. Inst. archeol. t. tav. 9, 1.

157) Paus. 9, 30, 1.

158) Paus. 5, 14, 6.

159) Paus. 7, 20, 2.

allen merklichsten Erscheinungen ihres Wirkens das ganze Jahr hindurch gefeiert. Die Eintheilung des Jahres nach dem Klima des Landes ist dabei wohl im Auge zu behalten <sup>1)</sup>. In Athen wurden ihr Voräderopfer *προαρόσια* dargebracht <sup>2)</sup>. Plutarch nennt daher eine Demeter *Proerosia* neben dem Zeus *Darbrios* und dem Poseidon *Phytalmios* <sup>3)</sup>. Nicht anders säeten die Menschen als nachdem sie die Demeter angerufen hatten <sup>4)</sup>. In Rhodos werden wegen des Zupflügens oder Zueggens der Saat *ἐπισαρία* genannt <sup>5)</sup>. Im Frühling opferten sie in Athen der grünen Demeter, *Chloë*, *εἰχλοος*, die einen Tempel am Eingang der Burg hatte, am sechsten Thargelion, mit Lustigkeit und Freude im Anblick der üppig sprossenden Saat <sup>6)</sup>. *Rhizos*, *Olbia*, vermuthlich auch andre Ionische Städte hatten einen Monat *Kalamaiōn* und ein Fest der Palme, *Kalamaina*. In Sparta hieß ein Opfer vor dem Einsammeln der Früchte *πολόγια* <sup>7)</sup>. *Paloa* feierte Athen, Stadt und Land sehr ansehnlich der Demeter *Halos*, auch *Edalaoia* <sup>8)</sup>, von der Tenne worauf das Getraide durch Stiere austreten zu lassen sie gelehrt hat <sup>9)</sup> und wo sie die Körner aufschüttet, *σώπτας*, *πολύσωπος*. Das große Erntefest (*συγκομιστική*), eines der größten in der alten Zeit überhaupt, die *Thalysia* begeht in der *Ilias* Deneus mit Helatomben an die verschiedenen Götter (9, 534), wann Demeter die Frucht und die Spreu im Hauche des Windes gesondert hat (5, 500); ein Fest der Erstlinge, das in Kos, wenn nicht Theokrit den Namen frei, als archaisch gebraucht, der *Palaoas* gefeiert wurde

1) R. D. Müller *Cleusinen* §. 29. Preller *Demeter* S. 116—118.

2) Hesych. Phot. *πρὸ τοῦ ἀρόρου*. Bekk. *Anecd.* p. 294, insbesondere in *Cleusis* (Eurip. *Suppl.* 28), wohin diese *προαρόσια* auch in dem Sinne daß dort vor Allen und für Alle geopfert worden sey, beigegeben worden sind. 3) *Conviv. sept. sap.* p. 158 c. 4) *Epist.* 3, 21, 12.

5) Hesych. 6) Cornut. 28. Hesych. *χλοια*, wo *χλόια* zu schreiben ist. Coraini *F. A.* 2, 377. 7) Hesych. wie *προτρυνάτοι θεοί*. 8) Hesych. 9) Callim. in *Cor.* 21.

(7, 3. 155) und wovon in Böotien der Monat *Θειλούθιος* den Namen hatte.

Beiwörter der Demeter vom Getraide entlehnt sind rothfärbig, *φαινικόπιστα* <sup>10)</sup>, von den unten gerötheten Halmen, wie *Thetis* silberfärbig heißt, Eos bei der Sappho goldbeschüht; *αἴσσια*, die austrocknende <sup>11)</sup>, so daß man sagte: *Ἀματα τὴν Ἐρῶτα μαιῆλθεν*, die Erndterin — wie sie in Trözen hieß — kommt nach der Dürre an <sup>12)</sup>. Sie ist ferner *Ἐρσιύβη*, bei den Gorgoniern am Hermos <sup>13)</sup>, von dem rothen Anlauf der Aehren durch Mehlthau, wie Apollon *δρυόβιος*, und darauf ist auch ein Fest zu beziehen, Grab des Ereuthion <sup>14)</sup>, von *δρευνθής*, indem dieß Begraben des Rothmanns dem Feste der Robigalia entsprach, die man zur Abwehr dieser Gefahr für die Frucht feierte. Ulo und Iulo ist die Demeter der Garben, *καλλίουλος* <sup>15)</sup>, *ἀμαλλοφόρος*, wie *δρεπανοφόρος*. In Peraklea wurde zu Demeter *Παμπανώ* gebetet, der allreisenden <sup>16)</sup>, die auch *καῦσις* genannt wird, der *σταχυηφόρος*, dann *ἐπόγμος*, den Schwaden beim Mähen der Frucht vorstehend. Beiwörter wie *ώρηφόρος*, *ἀγλαόκαρπος* im Homerischen Hymnus (54), *πολύκαρπος*, *εὐκαρπος*, *πυροφόρος*, *εὐπυρος*, *φιλόπυρος*, *καρπόποιος*, *καρποφόρος*, in einer Parischen Inschrift, *βιόδωρος*, *φερέσβιος*, *φερέζως*, *ζωοδότειρα*, *βωπάνειρα*, *πολύβοια*, *πολυβότειρα*, *πολύφορβος*, *πολυφόρβη*, *ὀμπνία*, *Πλοῖνιον μήτηρ Ὀλυμπία* im Attischen Stokion, *Δήμητος πόρα μάλισοια* bei Lasos und ähnliche preisen dankbar ihre Wohlthat. Im Attischen Phlya hatte sie unter verwandten Göttern einen Altar als *Ἀνησιδώρα* <sup>17)</sup>, eine *Λωρίς* (Etym. M.) oder *ἀγλαόδωρος*. Unter dem Namen

10) Pind. Ol. 6, 94, Ceres rubicunda bei Virgil. 11) Hesych. Bekk. Anecd. p. 348. 12) Zenob. 4, 20. 13) Etym. Gud. wo die Farbe ὤχρα genannt ist. 14) Wie zu schreiben ist Hesych. v. *Εὐρυδανίος*. 15) Athen. 14 p. 619 d. e.

16) Hesych. s. v. *πέπανος*, *πέπων*, *καρπῶν πεπάνσις* Aristot. de mundo 6, 16. 17) Paus. 1, 31, 2. Als besondere Personification sahen wir eine Anesidora S. 285,



Pandora wird auch der Erde geopfert<sup>18)</sup>. Polemon erwähnt eine Statue der Demeter *Στω*, Brodgöttin in Syrakus, mit einer *Ψαλλίς*, Fülle, also eine Eigenschaft der Demeter, wie an einem Ebotischen Ort in ähnlicher Art ein Megalartos und ein Megalomazos zu ihrer Seite standen<sup>19)</sup>. Herodian nennt ein Fest *Ἀρωφόρια*<sup>20)</sup>. Anesidora ist von *ἀνίστα*, dem Treiben der Frucht, *κατα σπέρμα δύνει*, gebildet, wie Anios in Delos und der Jafos der Odyssee. Von ihnen entspringt Plutos in der Theogonie (969), und bei der *Πλουτοδότρια* wird geschworen<sup>21)</sup>. Wie Hymalis und Megalomazos, so ist eine Göttin *Εὐβοῖα*, da Demeter *εὐβοῖαν* giebt<sup>22)</sup>, außer ihr hingestellt<sup>23)</sup>, so der *Εὐεργετα*, die der Römischen Abundantia nachgebildet scheint, neben denen der Kore und Pluton auf dem Korinthischen Isthmus ein Tempel von einem Römer errichtet<sup>24)</sup>. In Delos hieß ein Fest *Μεγαλάρεα*, woran man den Theismophoren (der Demeter und Kore) gewisse große Kuchen in Procession trug<sup>25)</sup>.

Vom Feld ist für Demeter vorzugsweise der Schmuck hergenommen, der ihre zahllosen Bilder unterscheidet. Selbst die von Eleusis nach Cambridge geschleppte erhabene Halbfigur der kolossalen Göttin aus den Zeiten des Phidias trägt auf dem Haupt einen hohen Korb (der Körner) mit Zierrathen aus Aehren, Blüten und Blättern frei zusammengefest, den Kalathos womit der Hymnus des Kallimachos beginnt und der an einer Townleyschen Kolossalstatue im Britischen Museum, auf Münzen und sonst so häufig vorkommt. Aehren und Weizen in ihren Händen war das Gewöhnliche<sup>26)</sup>, wofür auch ein Füllhorn eintritt<sup>27)</sup>. In ländlichen Idolen hat sie viele Brüste<sup>28)</sup>.

18) Aristoph. Av. 970. Hesych. Phot. Philoch. ap. Harpocr. v. *ἐνίστορον*. 19) Athen. 3 p. 109 a. 10 p. 416 b. 20) Cramer.

Anecd. Gr. Oxon. 3, 277. 21) Lucian. D. meretr. 7. Orph. H. 30.

22) Steph. B. *Ἀναβοι*. 23) C. J. 3, 3858. 24) C. J. 1104.

25) Athen. 3 p. 109 f. 26) Theocr. 7, 157. Callim. in Cer. 45.

27) Neumann num. 2, 204. 28) Annali d. J. archeol. 7, 43 a.

Das Pflügen verleiht Demeter in der Person des Triptolemos, des Dreimalumwenders <sup>29)</sup>. Das dreimalige Pflügen lehrt auch Hesiodus (ägy. 450. 462) und Theophrast berührt öfters dieselben drei Zeiten <sup>30)</sup>, die tortiatio des Barro und Columella. Triptolemos von Eleusis drückt also die vollständige, geregelte Bestellung des Acker aus, keineswegs aber Dreibrache oder die Dreifelderwirtschaft. Ohne Zweifel war Triptolemos zuerst als ein Dämon der Demeter gedacht, so wie wir ihn auch später aufgefaßt sehen, z. B. wenn er unter den sechs Götterpaaren am vorderen Fries des Parthenon zu der Demeter gestellt ist, so wie er vor ihrem Tempel in Enna neben ihr aufgestellt war <sup>31)</sup>, oder wenn er nach Pausanias in Eleusis einen Tempel hatte (1, 38, 6) und in Athen eine Statue in dem der Demeter und Kore (1, 14, 1.) Auch die Genealogieen die ihn als den Ackerbau Sohn des Okeanos und der Erde nennen, wie Pherekydes und Musaios, oder des Argens, der Hypona <sup>32)</sup>, halten die göttliche Natur fest. Nach dem Gang aber symbolische Wesen in historische Personen zu verwandeln, die dann wieder Göttern nah oder gleich gestellt werden, ist Triptolemos schon im Homerischen Hymnus ein Bewohner von Eleusis, er wird dann Sohn des Eleusis und der Chthonia genannt und anstatt des Demophoon von der Göttin gepflegt, oder ist Sohn des Keleos, nach Chörilos des Karos d. i. des Karischen Helles, wo er zuerst pflügte und wo auch seine Tenne und sein Altar war <sup>33)</sup>, und einer Tochter

---

wie eines auch auf einer Münze von Myra neben dem Frevel des Erythion angebracht ist.

29) Von *πολίσιν* (*ἀναπολίσιν*), *ἀρουρα* oder *νεδὸς τροπολογ* Jl. 18, 541. 483. Odys. 5, 127, worin ein Grammatiker Anspielung auf den Namen Triptolemos steht. In der Zusammensetzung ist das Wort durch *π* verstärkt wie *Νεοπτόλεμος*, womit *Τριπτόλεμος* sonst nichts gemein hat, da ihm Krieg, selbst in seiner späteren Stellung unter den Herren von Eleusis fremd ist.

30) Hist. plant. und de signis plaviarum col. 4, 6.

31) Cic. Verr. 4, 2, 49.

32) Hiona, Mythogr. Vat. 2, 96.

33) Paus. 1, 14, 2. 38, 6.

des Amphiktyon. Er auch weiht den Herakles und die Dioskuren ein<sup>34)</sup>. In Argos hieß er Sohn des Hierophanten Trochilos, mit Bezug auf seine schnelle Sämannsfahrt durch die Welt. Diese hatte Sophokles in seiner Tragödie Eriptolemos in einem geographischen Gegenstück zu den Irren der Io im Prometheus verherrlicht. Der Glaube daß die Wohlthat des Pflugs durch das Dahinkommen der Göttin von Eleusis ausgehe, ist in dem Ortsnamen selbst ausgedrückt, und das alte und nicht auszulöschende stolze Heimathsgefühl der Athener hinsichtlich ihres Urackerbaus nebst der hohen Blüthe des Dienstes von Eleusis sind Ursache gewesen daß der Name Eriptolemos mit der Anerkennung jenes großen Verdienstes um die andern Staaten und selbst im Widerspruch gegen die Priorität des Geschenks der Demeter sich weithin in deren Sagen verbreitete, wie in Argos, in Achaja bei Patra, in Arkadien, auf Dulichion, in Sicilien. Als die letzte prangende Blüthe dieser im freudigen Selbstgefühl gewurzelten Sage ist es anzusehn daß des Eriptolemos Sendung sich fast ähnlich wie des Dionysos Eroberungszug ausdehnte und daß sie und sein Wagen für die sinnbildliche Malerei den fruchtbarsten Stoff, wie in einer früheren Periode die Geburt der Athena, und in einer manigfaltigeren und anmuthigeren Weise als diese, abgegeben hat. Drei Gebote gab Eriptolemos, die Eltern ehren, die Götter mit Früchten verehren, Thiere nicht verletzen (vielleicht nur die Ackerthiere, wie Buzzgos vorschrieb), wie drei Rhetren in Sparta, drei Väter in der alten Unterwelt waren, Demonassa drei Gesetze gab. Eben so hingen in Athen die ungeschriebenen Gesetze, unter denen eines auch Vater und Mutter zu ehren gebot<sup>35)</sup>, und die Fläche<sup>36)</sup> mit dem Dienste der agrarischen Athena zusammen. Kein Wunder daher wenn die Poesie den Eriptolemos auch unter die Todten-

34) Xen. Hellen. 6, 3, 6. 35) Demosth. c. Neaer. p. 1326, 20.

36) Valck. Schweigh. ad Herod. 7; 231.

richter setzt, in Platons Apologie (p. 41 a), der im Gorgias die drei bekannten allein anführt (p. 523 e.)

Eine Nachahmung des Triptolemos bei anderer Art des Ackerbaus ist Dysaulos, so geschrieben statt *Δισαύλος*, wie schon Schwend bemerkt hat, Zweimalfurcher, in Keles bei Pflinius, als Bruder des Keles von Eleusis <sup>37)</sup>, welchen die Orphiker Vater des Eubuleus und Triptolemos nennen <sup>38)</sup> oder neben diese und Eumolpos stellen als die Autochthonen von Eleusis <sup>39)</sup>. Eine andre Nachbildung ist der *Τριπτάλλος* welcher in Pheneos die Demeter aufnimmt <sup>40)</sup>, wie bei Apollodor Triptolemos in Eleusis. Diese Aufnahme, womit die Stiftung der Orgien zusammenfällt, wird auch dem Dysaulos von Eleusis zugeschrieben, dem Autochthonen <sup>41)</sup>. Dieser wird auch in dem neuen großen Pindarischen Fragment unter den Autochthonen die es aufzählt, als Stifter der geheimen Orgien von Eleusis genannt, wo für *Δισαύλος* das offenbar verschriebene bekanntere Wort *Διαύλος* in der Handschrift steht <sup>42)</sup>.

Nebst dem Getraide verlieh Demeter auch andre ländliche Früchte und Gaben. Dem Phytalos im Demos Laktada, der sie wie in Argos Pelasgos, in Megalea Plemnados, in sein Haus aufnahm, gab sie den Feigenbaum <sup>43)</sup> — sonst eine Zucht des Dionysos — und als solche hat sie eine Doro neben sich nach dem Volkslied *Δωροὶ οὐκονέδους* bei Aristophanes (Equ.

37) Paus. 2, 14, 2. 5.

38) Paus. 1, 14, 2.

39) Clem.

Protr. p. 17 Pott.

40) Paus. 8, 15, 1.

41) Harpoer.

42) Schneidewin irrt sehr im Philologus 1, 429—432, indem er einen Diaulos, bezüglich auf die Rennbahn, wie der Dolichos des Hymnus, der auch Sohn des Triptolemos genannt wird, annimmt. War ein solcher unter den Autochthonen von Eleusis genannt, so konnte er nicht vor allen andern und nicht als Stifter der Weihen von Pindar gesetzt werden. Pindar neigte sich den Orphischen Neuerungen sehr zu. Die Orphiker hatten bei dem Disaulos den Gedanken daß ein dreimaliges Umpflügen des Ackers nicht der ursprüngliche Gebrauch gewesen, sondern ein einfacherer vorausgegangen seyn müsse.

43) Pausan. 1, 37, 2.

526); anderwärts schenkte sie den Delbaum, dessen Frucht nicht weniger ein Hauptnahrungsmittel war, und weil sie Gras und Laub giebt, hatte sie an Orten besondrer Schaaf- und Ziegenzucht, wie an dem Megarischen Hafen Nisäa, den Tempel als *Μαλοφόρος* <sup>44)</sup>, was auf eine Karische Demeter zurückzuführen nicht nöthig ist. Auf Münzen von Pegä im Megarischen sieht man neben Demeter einen Schaafbock. Daher das Gebet im Hymnus des Kallimachos zur Kalathosprocession: *πρέσβε βοάς, πρέσβε μάλα, πρέσβε σταχίν, ολος δεσπομόν, πρέσβε και σιρόναν* (137.) Insbesondere verdankte ihr Etkyon (Mekone) den Mohn, Pheneos die Hülsenfrüchte <sup>45)</sup>.

Als nach der Politik des Theodosius Heere von Mönchen auch in Syrien mit heiliger Wuth Alles zerstörten was den Heiden heilig war, schreibt Libanius in der an den Kaiser gerichteten Rede, daß sich die Massen gleich Gießbächen durch die Lande ergießen und mit den Heiligthümern sie selbst verwüsten, denn mit ihnen sterbe das Leben ab; die Tempel seien der Anfang der Niederlassungen, in ihnen die Hoffnungen der Landbauer für Mann, Weib und Kind, für Döfser und das besäete und bepflanzte Land; das seines Tempels beraubte Feld verliere mit den Hoffnungen auch den Eifer der Bebauer; denn vergeblich glaubten sie zu arbeiten wenn sie der ihre Arbeiten zum Ziel führenden Götter beraubt seien (2, 167 R.)

## 2) Die Entführung der Tochter (1, 392—400.)

Die Entführung der Persephone, angedeutet in der Ilias, ausgesprochen in der Theogonie (906), ist der mythische Mittelpunkt des bedeutendsten Demeterdienstes. Kein anderer Mythos hat in so vielfacher Entwicklung, so allgemein verbreitet, so reich an wohlthuenenden, theils leicht faßlichen, theils tief eingehenden Vorstellungen und Beziehungen das Leben des Griechischen Alterthums durchdrungen als dieser. Ein Beweis da-

44) Paus. 1, 44, 4.

45) Paus. 1, 37, 3. 8, 15, 1.

für unter andern ist die schwer übersehbare Fülle von Münzen aus allen Griechischen Ländern, die ihn auf verschiedene Weise andeuten. Daß schon Archilochos mit einem Hymnus auf Demeter in einem Agon gestegt habe, mag ein Autoschediasma seyn. In dem des Pamphoos für Eleusis pflügte Persephone nach Pausanias (9, 31, 6), was aus einem andern Umstand aus demselben, auch bei Pausanias, hervorgeht „nicht Viofen, sondern Narcissen, als Alles sie täuschte und raubte“, nicht Viofen etwa (oder andre Blumen), um die Bedeutung der Narcisse hervorzuheben, wenn nicht Pausanias diese Worte mit Rücksicht auf andre Dichter oder Sagen hinzusetzte. Der Homerische Hymnus zeichnet unter vielen andern Blumen wiederholt gekifflentlich die Narcisse aus, nach welcher Kore die Hand reicht als sie ergriffen wird (6—16. 426—29) —  $\pi\alpha$  in der Erzählung der Kore selbst gewiß nicht zufällig die Narcisse zulegt und unmittelbar mit der Deffnung der Erde und dem Hervorbrehen des Polydegmon in Verbindung gesetzt ist — und versteckt absichtlich unter die prachtvolle, nicht schwülftig zu nennende Schilderung die eigentliche Bedeutung des Wortes und nennt sie bedeutsam ein Erzeugniß zum Irng. Die Bedeutung ist Betäubung, von der Wirkung der Blume, Erstarrung wie im Uebergang zum Todtenreich. Diese Bedeutung derselben liegt auch der Sage vom Ihespifchen schönen gefühllosen Jüngling zu Grunde. Die Narcisse, in Kreta Damatriton genannt <sup>1)</sup>, diente auch zur Bekränzung der zwei Göttinnen <sup>2)</sup>, bei Euphorion auch der Erinnyen als Hadesbewohnerinnen, wie bei den Rhodiern Persephone und Hekate mit Asphodelos gekränzt wurden <sup>3)</sup>. Uebrigens sind im Hymnus die Gespielinnten der Göttinnen des Okeanos Töchter (5. 418—24), nach der Beziehung der Pflanze zum Wasser. Die Symbolik verschlingt sich, Kore selbst pflückt die Blumen, die sie bedeutet,

1) Hesych.

2) Soph. Oed. Col. 681.

3) Suid. Bekk.

Anecd. 1, 455. In  $\theta\epsilon\rho\mu\iota\alpha\iota\varsigma\ \kappa\alpha\tau\alpha\sigma\tau\alpha\tau\iota\sigma\tau\alpha\iota$  Paus. 2, 35, 4.

darunter die Narciſſe oder das Untergehn alles Blühens und Treibens, die Okeaniden, von denen es ausgeht, ſind zugegen bei dem Abſterben. Mit dem Hinabfahren der Kore trifft die herbſtliche Ausſaat zuſammen, und ihre Wiederkehr begleiten Frühlingsblumen. So wird oft der natürliche Zuſammenhang in Wunder der Geſchichte verwandelt, dem Doppelfinn und dem Widerſpruch Raum gegeben, der Bezug auf Natur und Jahr gelockert. Die Poeſie gab, um die ſinnbildliche Andeutung auszuschließen, der Jungfrau namenloſe Geſpielinnen im Reihentanz und dazu zwei Göttinnen, Athena und Artemis, die als jungfräuliche den Räuber verfolgen, bei Euripides (Hel. 1314), auch in Sicilien ſie begleiten und in Megalopolis in ihrer Nähe aufgeſtellt waren <sup>4)</sup>. Im Hymnus können ſie den Okeaniden nur durch Interpolation angeſchloſſen ſeyn. Daß die Scene an den Okeanos verſetzt wurde, war Folge davon daß Demeter und Kore Olympiſche Göttinnen geworden waren. Nachher geſiel oft eine Trias von Geſpielinnen, Athene, Artemis und Aphrodite, die ſchon am Thron von Amyklä zuſammengeſtellt waren, um mit den zwei andern Triaden der Mören und Horen den Hyakinthos und die Polybda in den Himmel zu tragen. Es ſind in ihnen nur poetiſche Figuren zu ſehn, nicht die Einheit einer Idee zu ſuchen: vielmehr begünstigt bei Euripides Aphrodite den Hades, während Artemis und Athene ihn mit ihren Geſchoſſen verfolgen, Aphrodite mit den Chariten und den Muſen, welche Zeus der Demeter zur Umſtimmung, an der Stelle einer Jambe oder Baubo, zuſchickt: wie Euripides gewöhnlich die Mythen dichterisch ſchön behandelt und oft ausſchmückt.

Anfang und Ende der Geſchichte und die eigentlichen Zeitpunkte der Feſte ſind der Niedergang, *κατάβολος* der Tochter, zur herbſtlichen Saatzeit, und der Aufgang, *ἀνabολος* im Fröh-

---

4) Paus. 8, 31, 1. Der Orphiſche Argonautendichter trägt ungerichtet auf dieſe zwei auch den Betrug von der Narciſſe über 1193.

ling, nachdem Demeter umhergeirrt ist, getrauert oder gezürnt hat. Im Hymnus ist die uralte auch bei den Indern und aus Tacitus bei den Germanen nachweisbare Dreitheilung des Jahrs <sup>5)</sup> befolgt (399. 446. 464), von denen die Tochter zwei mit der Mutter im Olymp, die dritte bei Hades zubringt, wie in Delphi Dionysos vier Wintermonate, Apollon die acht andern hatte. Die gegensätzlichen Zeitpunkte geben Anlaß zu Trauer und Fröhlichkeit, die daher von Anbeginn Hauptbestandtheile der Feier waren. Ausschweifende Wehklage und ausgelassene Lust und Muthwill sind in dieser Art von Festen so allgemein, die Heftigkeit der Aeusserungen dem Charakter der Massen so natürlich, daß man des Griechischen Cults wegen in der That nicht auf Wehgeheul und Jubel im Naturdienst der Astarte zurückgehen braucht <sup>6)</sup>, noch ihren Anfang erst in die Zeit des Hesiodus und der ältesten Lyriker setzen darf aus dem Grunde weil von ihnen in dem heroischen Epos keine Spuren vorkommen, dessen Götter von denen des ältesten Landvolks, Demeter und hier und da auch der rauschende, rasende Dionysos, ausgeschlossen waren. Diese Gefühlsorgüsse, veranlaßt zuerst durch die Eindrücke der Jahreswechsel, bezogen sich aber keineswegs auf die Natur unmittelbar. Sondern so wie von ihr die Kinosklage auf einen schönen Jüngling übergetragen wurde, so hat auch diese Tragödie der Natur mit ihrer freudvollen Auflösung sich ganz in die der menschenartigen Göttin und ihrer Tochter umgesetzt, da nur das Menschliche den tieferen Antheil zu erregen und festzuhalten im Stand ist. Nun wurden Gegenstand der Theilnahme Mutterliebe, Zorn und Schmerz einer Mutter wegen der ihr geraubten Tochter, ihre Freude des Wiederfindens und entsprechend die Zärtlichkeit einer

5) J. Grimm Gesch. der D. Sprache 2, 72—74. In der Odyssee 11, 192 ist zu den drei Joren, Frühling, Sommer, Winter die *ónwgen* hinzugesetzt, und so von Altman. 6) R. D. Müller Griech. Sittcr.

1, 22. Vgl. Götterl. 1, 360.



Tochter die an ihrer Mutter hängt; und indem die mütterliche Erde sich in eine Mutter verwandelt hatte, erhielten Gefühl und Charakter einer Mutter ein hohes Vorbild, welches Hera Teleia nicht gab, und Schmerz und Freude erweiterten und stärkten die Brust. Auf mancherlei Weise, sagt Clemens, tragobirten die Frauen den Raub der Persephatta, den Raub und die Trauer (Protr. 2.) Es läßt sich nicht bezweifeln daß unter den in Andacht und Einfalt das Fest der Demeter Begehenden im Allgemeinen Sympathie herrschte, bei Vielen gewiß so innig wie religiöse Geschiede sie überhaupt wecken kann, und nicht ohne Grund hat Benjamin Constant in seinem Buch über die Religion der Alten ein Kapitel über die Heiligkeit des Schmerzes aufgenommen. Die Innigkeit der Verehrenden verräth sich selbst in einzelnen Ausdrücken wie *πάθος* von dem Hinabgang der Persephone, indem Leiden ein frommes Wort ist für den Tod chthonischer Götter, des Dionysos und anderer, und in vielen zum Preise der blühenden Schönheit der Jungfrau. Manigfaltig sind die Bilder wodurch Poesie und Kunst den frohen Aufstieg der Tochter malen: mit weißen Rossen geht sie hervor bei Pindar (*Λόκιστος*, Ol. 6, 95), da die des Entführers schwarz sind. Mit dem halben Leib ist sie der Erde entfliegen auf einer Vase zu Neapel, wo Demeter, Hermes und Hekate sie umgeben, auf einer Münze von Lampsakos, wo sie Aehren in der Hand hält. Auch möchte eine bis zur Brust sichtbare Figur, wie sonst Gaia vorgestellt wird, welche Pausanias im Tempel der Demeter in Theben sah (9, 16, 3), nicht diese, wie er meint, sondern die Tochter bedeutet haben. In Athen ward wegen der *ἄνodos* ein hochalters festerliches Opfer *προχαριστήρια* genannt?).

7) So Epturgos *περὶ τῆς λεωσύνης* bei Suid. v. *προχαριστήρια*, *διὰ τὴν ἄνodos τῆς θεοῦ*, woraus sich ergibt, daß bei Harpokraton und Photius (wo außerdem *προχαριστήρια* und *γραφόμενα* für *ἀγομένα* falsch ist) für *ὅτι δώσει ἀμείναι ἢ κόρη* zu schreiben ist *ἀνέναι*. Aus

Der mythische Hergang ist sehr einfach, die wenigen Motive und Momente sind an jedem Ort einheimischen Personen und nachbarlichen Verhältnissen lebendig eingepflanzt und wiederholen sich in allem Wesentlichen übereinstimmend in leichtfaßlichen Variationen. Eine blumenreiche Trift und Persephone hat dort Blumen gepflückt <sup>8)</sup>, eine Erbschlucht oder tiefe Höhle in der Nähe eines Demetertempels war der Weg welchen Hades mit seiner Braut in die Tiefe genommen hatte, die Pforte des Hades. So bei Eleusis bei dem wilden Feigenbaum <sup>9)</sup>, bei Kolonos <sup>10)</sup>, bei Hermione, Asine <sup>11)</sup>, Pheneos <sup>12)</sup>, bei Philippi in Makedonien <sup>13)</sup>, bei Pygilos <sup>14)</sup>, in Mysa in Karien, wo außer dem Plutonion ein Tempel des Hades und der Kore war <sup>15)</sup>, bei Enna <sup>16)</sup>, während der Niedergang (*καταγωγή*) bei Syrakus (wo das Fest Koreia) an der Quelle Kyane statt fand <sup>17)</sup>. Demeter kommt an und ruht aus auf dem kummervollen Stein, *ἀγέλαστος πέτρα*, in Eleusis <sup>18)</sup> (wo neben ihm der Brunnen der schönen Reigen, *τὸ καλλιχορον ποταρ*, nach einer veränderten, von der ächten Etymologie abgefallenen Bedeutung, wo die Eleusierinnen zuerst auf sie sangen) <sup>19)</sup>, auf dem sie nach ihrer Tochter ruft, *πέτρα ἀνακληθρίς*, in Megara <sup>20)</sup>. Pamphos <sup>21)</sup> und der Homeri-

---

Suidas und Bekk. Anecd. p. 295, wo *προσαριστήρια* falsch ist, sehn wir daß unter demselben Namen auch der Athena (Ekiras) *ἐπὶ τῶν θυομένων καρπῶν* geopfert wurde. 8) In Hipponium, wo ihr Cult nicht gewesen seyn muß, war eine so schöne Trift daß man sagte, Kore sey von Sicilien herüber gekommen um Blumen zu pflücken, so daß nun alle Kränze zu den Festen der Stadt hier gewonnen seyn mußten. Strab.

6 p. 256. a. 9) Paus. 1, 38, 5. Orph. H. 18, 15.

10) Schol. Soph. Oed. Col. 1590. 11) Paus. 2, 36, 7.

12) Conon. 15. 13) Appian. B. civ. 1, 105. 14) Propert. 3, 22, 4. 15) Strab. 14 p. 649. 16) Cic. Verr. 4, 3, 4.

Diod. 5, 3. 17) Diod. 5, 4. Ovid. Metam. 5, 385—438.

18) Zenob. 1, 7. 19) Paus. 1, 38, 6. 20) Etym. M. 96, 29. 21) Paus. 1, 39, 1.

sche Hymnus (99) nennen einen andern Brunnen, an der Straße nach Megara (ὄρεσθαι ἀνδρῶν; παρθένοιον). Auch ein Quellfest der Demeter bei den Lakonen ἐπιπαρθνία, bei Hephästus, hatte wahrscheinlich eine ähnliche Bedeutung. Einwohner des Oris verrathen der Göttin daß der Raub begangen worden, wie die Hermioner <sup>22)</sup>, in Argos Chrysanthis <sup>23)</sup>, die Pheneaten <sup>24)</sup>, in Paros Kabarnos <sup>25)</sup>. Pelasgos oder Rysios in Argos, nehmen sie in ihrem Haus auf, wie Kadmos in Theben <sup>26)</sup>, Kleos in Eleusis oder Triptolemos, in einem andern Attischen Demos Phytalos, in Pheneos unter dem Kyllene Trisaules und Damithales <sup>27)</sup>, in Kos Eurypylos und Rhytia <sup>28)</sup>.

In Kleinasien und Sicilien hat das Fest der entführten Tochter, wie es scheint, neue Wendungen genommen und den Charakter im Ganzen und in wesentlichen Gebräuchen die Art und Gestalt vielfach geändert; wie z. B. in Syrakus, wo es zehn Tage dauerte, der auf die Thraferin Jambe zurückgeführte Act dadurch ersetzt wurde, daß die Zusammentreffenden den Gebrauch des Jotenreißens übten <sup>29)</sup>. Viel läßt sich schließen aus dem Namen Götterhochzeit, wonach die Verbindung der Kore mit dem Pluton in aller Heiterkeit den Mittelpunkt ausgemacht zu haben scheint. Theogamia und Anthesphoria wurden in Sicilien, dem Land um welches Demeter und Hephästos gestritten hatten <sup>30)</sup>, gefeiert <sup>31)</sup>. Auf Münzen von Nysa in Karien steht *Ἰσογάμια οἰκουμένηα*. Der dritte Tag nach der Hochzeit wurde Anakalypteria genannt, von den so benannten Geschenken, welche die junge Frau, die unverhüllt zum erstenmal an der Mahlzeit der Verwandten und

---

22) Apollod. 1, 5, 1.      23) Paus. 1, 14, 2.      24) Conon. 1. c.      25) Steph. B. Πάρος.      26) Paus. 9, 16, 3.  
 27) Paus. 8, 15, 1.      28) Schol. Theocr. 7, 5.      29) Diod. 5, 4 κατὰ τὰς πρὸς ἀλλήλους ὁμιλίας.  
 30) Schol. Theocr. 1, 65.  
 31) Poll. 1, 37.

Gäste Theil nahm, worauf Aeschylus im Agamemnon anspielt (1138), von ihnen erhielt <sup>32)</sup>. Dem zu Folge läßt Pindar Zeus der Kore ganz Sicilien schenken <sup>33)</sup> und Euphoriion Theben <sup>34)</sup>, so wie Atragas sich rühmte von Zeus der Kore zu oder an den Anaklypterien geschenkt zu seyn <sup>35)</sup>. So ist Ryzikos, wo das Fest Pherephattia hieß <sup>36)</sup>, und nach Appian eine schwarze Kuh geopfert wurde, wo auch Mysierien waren, ihr Brautgeschenk, *ἐμπροσκειον* <sup>37)</sup>. Auf den Münzen von mindestens fünfzehn kleinasiatischen Städten ist die Entführung der Kore <sup>38)</sup>, nicht minder häufig der Kopf der Demeter. Auf Münzen von Ryzikos und andern ist Kore Soteira genannt, wie auch in Athen <sup>39)</sup>. In Sparta hatte sie einen Tempel <sup>40)</sup> und die Arkader verehrten sie, wie Pausanias bemerkt indem er von dem der Großen Göttinnen Demeter und Kore in Megalopolis spricht (8, 31, 1.)

Seit dem Homerischen Hymnus auf Demeter (47. 211. 492) finden wir nicht selten die Form *Δηώ*, gebildet um die große *Δα*, *Δη* persönlich und traulich, bei der Gewöhnlichkeit der so gebildeten Namen, näher zu rücken <sup>41)</sup>, der ohne fühlbaren Unterschied mit Demeter vertauscht wird <sup>42)</sup>.

32) J. Bekk. Anecd. p. 200. 390. Bachmanni Anecd. 1, 88. Hesych. Suid. 33) N. 1, 13. Diod. 5, 2. Plut. Timol. 8.

34) Schol. Eurip. Phoen. 688. 35) Schol. Pind. Ol. 2, 16.

36) Plut. Lucull. p. 497. Porphy. de abst. 1, 25. 37) Appian. B. Mithrid. 75. Auch *ὀπηρῶν* wird dafür gesagt und *ἐπαύλιον*. Hesych. Mit Unrecht aber ist aus Appian geschlossen worden daß auch ein Tag des Festes Anaklypteria genannt worden sey. 38) Marquardt Epicus 1836 S. 122. 39) Aristoph. Ran. 381. Aristot. Rhet. 3, 18 *τελειῆς τῶν τῆς Σωτείρας ἱερῶν*. Im Demos Korydalos *Σωτείρας Κόρης ἱερὸν*, Ammon. v. *ἀρόνδος*. 40) Paus. 3, 13, 3.

41) Den Grammatikern welche die Deo von *δήω*, *ἐδρίσκω* oder von *δαίω* als *καίω* oder als *κόπτω* ableiten (Etym. M. v. *δήτω*, *δηώ*, *δήω*, Eustath. Jl. 9, 418. Odyss. 11, 114, *ἀπὸ τῆς συμφορᾶς* Clem. adv. gent. p. 38), also den Namen einen besondern Bezug auf einen Act im Mythos geben, folgen noch P. Knight Symbol. langu. S. 36 und J. F.

### 3. Hades und Persephone als Unterweltsgötter. Zeus Ethonios und Demeter.

Ausdrucksvolle Zunamen des Todesgotts sind Zagreus, Erzjäger, wiewohl der Dichter der Alkmaeonis, der diesen zuerst nennt, ihn zugleich als Gatten der Gaia d. i. als Pluton faßt, und Abmetos, wiewohl dieser nur in einer aus dem Gott abgeleiteten mythischen Person bekannt ist. Im Hymnus auf Demeter heißt er Viel aufnehmen, Polydegmon (17. 430) und Vielgebieter (31), der dunkelgelockte Beherrscher der Todten (347), *παγκοίτης*, der Alle bettet, bei Sophokles, der Leichenaufnehmer im unendlichen Tartaros bei Aeschylus, der ihn auch den jägerischen, den gastreichen Zeus der Abgeschiedenen nennt <sup>1)</sup>, und den völkerführenden Hades, daher auch als Name *Ἀγεσίλαος*, *Ἀγησίλαος* <sup>2)</sup>). Als euphemistisch wird das

Wort zum Hymnus. Nach ihnen soll sie die Auffinderin der Tochter seyn und Eleusis eigenthümlich und mystisch. Im Hymnus aber geht der *πότνια Δηώ* 47 kurz vorher *μαιομένη* 44, das Gegentheil vom finden. Wäre dieß aber trotzdem die Bedeutung, so würde der Beiname, eben so wie andre von besondrer Bedeutung nur an bezüglicher Stelle gebraucht seyn. Cornutus 28 p. 157. Dann stellt dem *εὐρίσκων* eine andre Ableitung seiner Art voran. Die Schreibung *ΔΗΩ*, welche Schow Chart. papyra p. 82 anführt, ist falsch. 42) Sophokles Antig. 1108, Euripides Suppl. 290. Hel. 1343, Aristophanes Plat. 515, Antiphanes (*ἄνθρωπος παρθένου Δηῶς Κορῆς*), ein Orakel bei Pausanias 8, 42, 4, Theokrit, Kallimachos, Elytophron, Nikander, Dioskorides und viele Spätere. Im Hymnus erklärte G. Hermann p. Cl a. seiner Ausgabe *Δηώ* für ein Merkmal der Interpolation da der Name nicht vor Apollonius vorkommen scheint.

1) Suppl. 138 *τὸν ζάγριον τὸν πολυθενάτατον Ζῆνι τῶν κεκμηκότων*. Rhein. Mus. 1858 13, 193 f. Im Eisyphos machte Aeschylus scherzhaft zwei Dämonen:

. . Ζαγρεῖ τε νῦν με καὶ Πολυξένῳ  
χαίρειν

Wie hier zwei Eigenschaften personifizirt sind, so Krise und Kaksie im Begirt der Artemis in Athen. Paus. 1, 29, 2. 2) Aeschyl. fragm. Callim. Lav. 130. C. J. Gr. 2599. Hesych. was Nikander in *Ἐγείλουτος* umbeugt, wo nicht zu emendiren, da *Ἐγείλουτος* nicht tein

Orphische Eubuleus erklärt<sup>3)</sup>, was ohne Zweifel im Sinne frommer Ergebung verstanden wurde. Bei den Dichtern ist Hades der Tod, wie z. B. *πέρωνος*, in der See bei Aeschylus, wie Dionysos für Wein, oder das Grab, wie Hades für Todtenreich gesagt wird. Nicht immer aber wird für diese Bedeutung der eigentliche Name gebraucht, sondern auch der für die andre Seite des Gottes bestimmte, Pluton, gesetzt. So heißt in einem Epigramm das Grab ein Tempel des Pluteus und der Persephone<sup>4)</sup>. Sophokles spielt auf die Vereinigung beider Eigenschaften in derselben Person an: *μύλας Αἰδης σενναγμοῖς καὶ γόοις πλουτίζεται*<sup>5)</sup>. Pluton, sagt Pausanias, hat einen Schlüssel, womit er den Hades zuschließt daß keiner daraus zurückkehre (5, 20, 1), der aber hier, statt ihm selbst, einer Nymphe, so wie anderwärts dem Aeakos, übergeben war. Strabon nennt den Avernus einen Plutonischen Ort (5 p. 244) und den Hades gehn seine Plutonten zu Hierapolis und zwischischen Tralles und Nysa an (13 p. 629. 14 p. 649.)

Eine bemerkenswerthe Erscheinung ist daß im Homerischen Hymnus auf Demeter (17) der gewaltige Polydegmon im Nyssischen Gefilde aus der sich öffnenden Erde hervorbricht, dort wo die Tochter der Demeter, fern von ihr mit den Töchtern des Okeanos spielend sich Blumen pflückt (5.) Eine Nyssische Trift ist überall mit Dionysos verbunden<sup>6)</sup>, also verräth sich auch hier schon die Theokrasie welche den Gott der Erdentiefe als Zagreus mit dem aus der Erde, in wässrigen Gauen, hervortreibenden Frühlingsgott mischt, dem sonst auch der nach der andern Seite des Jahrs hin verzehrende, abtöbende Sonnengott entgegengesetzt wurde. Dieser Nyssischen Flur gehören

---

Ionisch, und da Hades zugleich Pluton ist. Bei Hipponax ist er *ἑμπεδῆς τε καὶ γεαμώρος*. 3) Nicand. Alexiph. 14, Schol. Hesych.

Orph. H. 18, Clem. Al. Protr. 2, 17. Grabepigramm Ross. Inscr. fasc. 2 n. 111. 4) Syll. epigr. Graec. n. 93, 3. 5) Oed. R. 30.

6) Götterl. 1, 439.

die *Eleias*, Au- oder Sumpfsymphnen, welche die schreiende Persephone nicht hören (23), und auf die Theokrasie scheint auch *πολυώνυμος* (31) anzuspieren. Später finden wir statt der hier in schwungvoller Mystik, dennoch so zart und leise angedeuteten Verschmelzung den Iacchos mit der Demeter oder mit ihrer Tochter genealogisch verknüpft 7).

Die äusseren Zeichen des Hades sind, ausser dem Helm, der „furchtbaren Nachtfinsterniß“, der auch auf Kora übergetragen wird (auf Münzen *KOPAS* an einem Helm), und dem Herrscherstab, ein andrer Stab (*ῥάβδος*), womit er die sterblichen Leiber zur hohlen Gasse treibt, bei Pindar (OL 9, 33), sodann zuweilen wahrscheinlich ein Zweigad, der ihn als die zweite Person der Kroniden bezeichnet 8). Sophokles giebt ihm ein Schlachtmesser, Opfermesser (*κονίς*). Antimachus nannte ihn *Σεποπόρος*, als barbarisch, von einem langen, umgürteten Thrakischen und Asiatischen Rod 9). Dem Pluton dagegen kam

---

7) Wie irrig Ruhnkentius hier die Karische Nysa verstand, hat Bosh Mythol. Br. 4, 70 f. satifam gezeigt, und zu verwundern ist das Presser Dem. und Pers. S. 76—78, indem er gegen die von Bosh angenommene Pelikonische Nysa mit Recht streitet, doch Nysa in Karien im Hymnus festhält, wo die Entführung noch schicklich und würdig, eben so wie das Blumenpflücken der Kore auf idealem Gebiet erfolgt, um es dann als Interpolation freilich wieder zu entfernen. Die Karische Stadt Nysa war nicht älter als der König Antiochos der sie gründete und ihr den Namen seiner Gemalin Nysa beilegte. Seitdem erst können diese Nysäer und ihre Münzen den berühmten Mythos ihrem Boden zugeeignet haben, mit jener unglaublichen Willkür und Leichtfertigkeit die zu der Zeit in dieser Hinsicht statt fand. Eben so einfach als diese, sind die andern von Presser damals nach dem Gang der Zeit als störende Interpolationen angefochtenen Stellen meiner Uebersetzung nach aus poetischen und Stylgründen oder aus mythischen und sachlichen als alt und zum Theil als nothwendig zu vertheidigen. 8) Gött. 1, 630. Der Helm, so wie auch Kerkeros kommt vor auf Münzen von Kumä, einem Strich welchen Strabon einem Plutonion verglich. Avellino in seinem Bullett. Napolet. 3, 65.

9) Hesych. Xen. Anab. 7, 4, 11.

ein Füllhorn zu das seinen Inhalt verbirgt, nicht oben vordringen läßt<sup>10)</sup>. In die ältesten Dichtungen ist Hades nur selten hereingejogen, wie in der Ilias in die vom Herakles der ihn im Pylos der Todten mit einem Pfeil in die Schulter verwundet, so daß er sich im Olymp von Paeon heilen lassen muß (5, 395—402.)

Hades als solcher hat keine Altäre<sup>11)</sup> noch Gebete; Pausanias bemerkt daß, so viel er wisse, nur die Eleer ihn ehrten, bei denen er einen Tempel mit Ringmauer hatte, und zwar aus Anlaß der Sage daß er sich dem Herakles, als er gegen die Pylier zog, widersetzte, worauf man, in Hinsicht des Kriegszugs mit Unrecht, die eben erwähnten Homerischen Verse bezog (6, 25, 3.) Wenn Hades in Verbindung mit Demeter und Kora genannt wird, mit denen er in der Nähe des Triphylischen Pylos ihre Tempel und bei dem Berg Minthe Temenos und Haine hatte nach Strabon (8 p. 344), so ist nur an seine andre Bedeutung zu denken. So nennt Strabon auch den mit Athena Itonia am Kopaischen See verbundenen Gott Hades anstatt Pluton. Die Scheu der Griechen das Widerwärtige nur auszusprechen, ihr Euphemismus namentlich in Hinsicht des Todes war viel zu groß als daß sie den Todesgöttern auch nur mit Cäremonien sich hätten nähern mögen. In Elis wo der Tempelbezirk des Hades einmal im Jahre geöffnet wurde, ließ doch der Priester Niemanden hineingehn, offenbar des Doppelsinns wegen, als ob er Keinem den Weg

10) H. Denkm. 3, 305 ff. 103. Auch auf zwei Basen. Mon. d. Inst. archeol. 1861.

11) Es ist ein Versehen von Tzetzes ad Lycophr. 51 daß er Opfer für Hades auf dem Grabe voraussetzt. Abschluß in der Niobe:

μόνος θεῶν γὰρ Θάνατος οὐ δώρων ἐνῆ,  
οὐδ' ἄν τι δέων οὐδ' ἐπισπένδων ἄγοις,

οὐδ' ἔστι βωμός, οὐδὲ παιωνίζεται.

Wozu Eustathius II. 9, 158 bemerkt: ἐν οὐδεμίᾳ γὰρ πόλει βωμὸν Ἄδου εἶναι φασί, Θανάτου μόντοι ἐν Γαυδαίοις ἱστοροῦσι πνεῖς. ἄλλοι δὲ γε, ὧν οἶμαι καὶ ὁ γεωγράφος, παρὰ πον τὴν Πελοπόννησον ἱκανῶς ἐκτεμῆσθαι φασίν. Cf. Schol.



zum Tode geöffnet haben wollte. Der Chor der im König Oedipus Aikoneus anruft, beginnt: *el θεός βοή μοι* (1553.) Da Pindar einen Hymnus auf Persephone gedichtet hatte, so bildete sich zur Erklärung dieser Seltenheit folgende Sage. Persephone erschien dem Dichter als er alt war, im Traum und sprach, sie allein von den Göttern sey nicht von ihm besungen worden, er werde aber auch auf sie ein Lied machen wenn er zu ihr gekommen sey. Noch ehe der zehnte Tag abgelaufen war, starb Pindar. Es war in Theben eine Verwandte von ihm, eine alte gelübte Sängerin; dieser erschien er im Traum und sang ihr einen Hymnus auf Persephone vor, sie aber schrieb sobald der Schlaf sie verlassen hatte, das Vernommene auf. In diesem Lied kamen auch manche Beinamen auf Hades vor <sup>12)</sup>. In Lakonien war Zeus Skotinas in einem dichten Eichenhain aufgestellt, der davon Skotina genannt wurde <sup>13)</sup>; dieser aber ist, obwohl von der Finsterniß benannt, doch kein anderer als Zeus Chthonios in Korinth und Olympia <sup>14)</sup>, oder Zeus Pluteus in Samos und Halikarnass <sup>15)</sup>, Zeus *κρητός* in dem Verein zu Phlya bei Pausanias (4, 14, 1. 33, 5.) Pausanias sah in Olympia neben Hera eine männliche Figur mit Bart und behelmt wie Pluton (5, 15, 17), an welchem denn der Hadeshelm wenigstens seine Bedeutung müßte verloren gehabt haben: aber vielleicht war Plutons Gemalin einer Hera ähnlich gebildet. Möglich, daß das Hieron des Zeus Charmôn in Mantinea euphemistisch den Pluton angien <sup>16)</sup>.

Berühmt war der Tempel der Persephone zu Lokri in Italien durch die darin seit alten Zeiten heilig bewahrten Schätze, an denen sich jedoch außer dem Tyrannen Dionysius <sup>17)</sup> auch Pyrrhus und bald nachher Pleminius vergriff <sup>18)</sup>. Wahr-

12) Paus. 9, 23, 2. 13) Paus. 3, 10, 7. Steph. B. Polyb. 15.

14) Paus. 2, 2, 7. 5, 14, 6. 15) Bullett. d. J. archeol.

1830 p. 226. 1832 p. 171. 16) Paus. 8, 12, 1. 17) Cic.

N. D. 3, 34. 18) Liv. 29, 8. Diod. Ecl. p. 570.

scheinlich war diese nur eine andre Demeter Chthonia wie in Katana die Persephone Basilis <sup>19)</sup>, nicht die wovon es in den Grabchriften heißt *Ἰναι πρὸς Περσεφόνην*. Bei dem allgemeinen Streben nach Eigenthümlichkeit und Manigfaltigkeit in den Culten scheint Kora hier und da getrennt von Demeter ganz wie sie gefeiert worden zu seyn. In der Auvergne ist ein Dorf Orcival in so schauriger Umgebung daß der Name *Orci vallis* passend erscheint; die Tradition aber daß da wo jetzt eine sehr gefeierte Marienkirche ist, einst Pluto und Proserpina einen Tempel gehabt, deren Statuen auf Thronen von Ebenholz sich in einem unterirdischen Gewölbe befunden hätten, muß als eine baare Erfindung betrachtet werden <sup>20)</sup>.

In dem Dryopischen Hermione in Argolis, wo in alten Zeiten Zeus und die Befruchter der Erde verehrt wurden, hieß Demeter Chthonia, deren jährliches Fest im Sommer, die Chthonien, Pausanias beschreibt (2, 35, 4) und Aelian berührt (H. A. 11, 4.) Es erwähnt diese Chthonia auch Euripides im Herakles (614.) In Sparta wurde die Trauer, nachdem sie elf Tage gedauert hatte, am zwölften aufgehoben und der Demeter geopfert <sup>21)</sup>, wonach diese nicht als Göttin auch unter der Erde angesehen zu seyn scheint, sondern wie in Athen, wo man den Boden, nachdem der Leichnam hineingelegt war, ebnete und mit Cerealien bestreute; womit sich verträgt daß dort vor Alters die Todten Demetrier genannt wurden <sup>22)</sup>. In Hermione aber stand ihrem Tempel auf dem Pron (wo auch der der Hera), welcher der merkwürdigste der Hermioneer war, gegenüber der des Klymenos, wie man den „König unter der Erde“ nannte. Daß diesem Phoroneus zum Vater gegeben wird, in der Art wie dem Zeus Prometheus u. s. w. deutet auf die Eigenschaft der Fruchtbarkeit des Pluton, in

19) C. J. Gr. 3 n. 5649 s. cf. Vol. 2 n. 2465 p. 1086. Ein Thonbild Torremuzza 1 n. 19.

20) Tübinger Kunstblatt 1830 S. 195.

21) Plut. Lycurg. 27.

22) Cic. de legg. 2, 25. Plut. de facie in o. l. 28.

welchem Bezug auch Niobe seine Tochter genannt wird. Außerdem ist er Gott des Todes. Denn hinter dem Tempel der Chthonia waren mit Steinen umfriedete Plätze des Klymenos, mit einer Schlucht aus welcher Herakles den Kerberos hervor gezogen, des Pluton und der dritte der Acherusische See genannt. Die Verschmelzung der Bedeutungen auch der Göttin deuten die Sicheln an, deren sich die vier alten Priesterinnen bei dem Opfer der vier Kühe bedienten, während weißgekleidete Jünglinge einen Kranz von Hyazinthen mit den Buchstabenbüchern der Trauer trugen. Der Ehrenname Klymenos ist angenommen um den finsternen wirklichen zu vermeiden und wird auch sonst gebraucht <sup>23)</sup>, euphemistisch aber *κατ' ἀντιπαρ* zu verstehen. So vermählt Hesiodus in den Werken und Tagen den Zeus Chthonios und die Demeter, der Dichter der Alkmaeonis mit der hehren Ga, archaisch statt der Demeter, Zagreus, den starken Jäger der alle Lebendigen einfängt <sup>24)</sup>. Lasos von Hermione aber sang im Hymnus Damater und Kora des Klymenos Gemal Meliböa, d. i. Kora die Sahnährende, wie Chloris in Argos hieß. Auch Philiskos, ein Dichter der tragischen Plejade bei Hephästion (c. 9), nennt zusammen die Chthonische Demeter, Persephone und Klymenos und eben so Inschriften von Hermione <sup>25)</sup>, nur statt Persephone Kora. Auch wurden in Syrakus Demeter und Kora, beide, Hermione genannt <sup>26)</sup>, was wohl sagen will, die Göttinnen von Hermione, wie von da auch Demeter Chthonia in Sparta von Pausanias hergeleitet wird (3, 14, 5.) Der Name **KAYMENH** ist auch auf Persephone übergetragen an der Vase mit dem Parisurtheil in Karlsruh, dessen höchst ausge-

23) Von Anpte und Antipater in Epigrammen, Ovid. Fast. 6, 757.

24) So ist auch in Herodots Erzählung 2, 121 Demeter, mit welcher Akampsinot (der Geizige) in der Unterwelt Würfel spielt (um selbst ihr etwas abzugewinnen) die Gattin des Hades. 25) C. J. n. 1193–1199.

26) Hesych. Phavor. s. v.

zeichnete Composition, vorzüglich durch diese Deutung der Klymene, ich sicher gestellt zu haben glaube <sup>27)</sup>.

In dem Hain des Trophonios bei Lebadea war ein Tempel der Demeter Europe, der finstern <sup>28)</sup>, und weiter am Berg hinauf der Kore mit Beinamen Hera und des Zeus Basileus. Die in die Höhle Hinabsteigenden aber opferten dem Zeus Basileus, der Hera Henioche, welche mit der Kore Hera eins ist, indem der zweite Beiname hier, wie es scheint, mit Bezug auf die bevorstehende Fahrt hinzugesetzt wurde, und der Demeter Europe, welche man Amme des Trophonios, des Nährenden, nannte <sup>29)</sup>. Kore ist eine Juno inferna, so wie dieser Zeus Basileus (auch bei Diodor und Plutarch) der König unter der Erde, wie in Hermione Klymenos (Hades) genannt wurde, derselbe der bei Strabon (9 p. 414) und Livius (45, 27) Zeus Trophonios heißt, so viel als Zeus Pluton. Die Hera in einem Plutonion neben Pluton bei Strabon (14 p. 649) ist doch auch nur die unterirdische, und vermuthlich ist die Hera Basilis, welcher und der Stadt der Lebadeer eine altbekannte Weihinschrift gilt, auch nur die hochbetitelte Kore. Die mit Zeus Trophonios in demselben Tempel verbundene Göttin hieß nach Livius Hercyna d. i. Orcina, obwohl nur hier *Ἑρκος* vom *orcos* vorkommt, und unter ihr ist hier schicklich Kore zu verstehen, die auch von Euklyphon die Ennaïsche Hercynna genannt wird (152), nicht Demeter Europe <sup>30)</sup>. Hesychius führt ein Fest der Demeter an *Ἐκκύνια*.

27) Annali d. Inst. archeol. 1845 17, 172—178.

Kret. Kol. in Theben S. 16.

28) Meine  
29) Paus. 9, 39, 3. 4. Die schon von dem Duc de Suppes in den Annali d. J. a. 1829 1, 409 und von Ulrichs Reisen in Griechenland 1, 177 gemachte Emendation *Ἑρκος* für *Κόρης καλουμένης Θήρας* ist sicher nach dem mythologischen Zusammenhang, auch wenn nicht der letzte Buchstabe von *καλουμένης*, C in Θ leicht übergegangen seyn könnte.

30) Diese versteht D. Müller Orchom. S. 156 und mit Klymenos verbunden ja auch in Hermione Manche die Demeter Ekthonia selbst. Doch ist zwischen der schwarzen Erde und dem

Von der Göttin Hertyna ist, wie von Zeus Trophonios ein besondrer Trophonios, so eine andre Person Hertyna abgegrenzt, nach Pausanias eine Gespielin der Kore, mit der Legende daß sie eine Gans unfreiwillig losließ u. s. w. zur Ableitung des Namens des Flusses Hertyna <sup>51)</sup>, an dem sie einen Tempel hatte. Bildsäulen dieser Hertyna und des Trophonios mit schlangenumwundenen Stäben standen in der heiligen Höhle. In Olympia hatte eine mit ihrer Tochter verehrte Demeter den Namen *Χαμύνη*, der mit Chthonia gleichbedeutend ist <sup>52)</sup>. Auf dem Triopion wurden nach Herodot die chthonischen Götter verehrt (7, 153), unter denen er Demeter mit verstanden haben muß, welche Kallimachos dort kennt (in Cer. 32) und welche mit Demeter und Kore die Inschrift an den Säulen des Triopium des Herodes Atticus nennt.

Unter dem Namen *Δεσπόνα*, wie „die Arkader“ sie nannten, opferten „die Arkader“ der Kore, welche „die Arkader“ zur Zeit des Pausanias am meisten von den Göttern verehrten (8, 37, 5. 6. 42, 2.) Dieß beweist, wenn auch nicht ein Sammfest der Arkader, doch eine allgemein anerkannte und Theilnehmer herbeiziehende Heiligkeit der Göttin, die in Thelpusa und Phigalia mit geringen Unterschieden der Legende gefeiert wurde. Der Name *Δεσποίνη*, neben welchem noch ein andrer, vor Ungeweihten geheimer bestand (25, 5. 37, 6), stimmt überein mit dem was Iridoneus der Kore im Hymnus auf die Demeter sagt (366): *δεσπόσας πάντων ὀνόμα ἴσας*

---

*Ἐχος* noch ein leiser Unterschied und Klymenos natürlicher mit einer Klymene vermählt, die Demeter Europe abgesondert. Ganz im Irrthum aber ist Ezeches, welcher an die Tochter des Trophonios Hertyna denkt.

31) Der nur hier so, jenseits des heiligen Bezirks aber Probatia hieß. So erhielten die Bäche in der Nähe eines Heiligthums einen heiligen Namen, der weiterhin aufhörte. Zum Beispiel dient einer bei einer der oben angeführten Arkadischen Legenden von der Geburt des Zeus, bei dem Heräon von Mykenä der Assertion Paus. 2, 17, 2. 32) Paus. 6, 27, 1.

αὐτὴ καὶ Ἥρα, und mit dem hohen Namen Hera, womit in Lehabea dieselbe Göttin geehrt wurde. Leicht erkennt man eine spätere besondre Variation der bekannten Sage, an welche die Arabische anknüpft, nicht ohne Einfluß von Eleusis, wie die auch erwähnte *κίονα* bestimmter vermuthen läßt (25, 4. 42, 2) und der *Ὀρνυκτοῦ βοόργος* bei Lykophron (1225), vermuthlich die Krypte, wo man die Schweinsopfer hinabließ, *μύραρα*. Dabei ist eine die Kore eigentlich nicht angehende Fabel eingemischt. Despöna war an beiden Orten Tochter der Demeter, aber nicht des Zeus Pluton, sondern des Poseidon. Zu der Legende von der Verwandlung der Demeter in eine Stute, die unter denen der Weide von Onkä mitweidet, um der Zudringlichkeit des Poseidon zu entgehn, des Poseidon aber in einen Hengst, hat vermuthlich die Pferdetrift Onkeion bei Thelpusa, worin der Tempel der Demeter stand (25, 3), Anlaß gegeben und sie beweist daß die dortigen Pferdezüchter etwas auf sich hielten. An dieß Götterpaar knüpften sie auch das Roß Arion an (25, 5) und ihre Demeter hatte den Beinamen Erinyς, was Pausanias mit einem Vers des Antimachos belegt (25, 3.) Nun hieß auch in Böotien an der Tilphossischen (Thelpussischen) Quelle das Roß Arion erzeugt von Poseidon und der Tilphossischen Erinyς, einer der Erinyen<sup>33)</sup> (die auch von Ares den Thebischen Drachen gebiert), und er wurde von Poseidon geschenkt an Kopreus, König von Haliartos<sup>34)</sup>, wie in Thelpusa an König Onkos, und auf eine Pferdeweide weist auch der König Kopreus, Myster, hin. Die Uebereinstimmung beider Sagen und ihre Beziehung auf Pferdezücht ist klar, und diese war dorthin sehr wahrscheinlich spät mit Tilphossischen Mythen aus Böotien verpflanzt worden<sup>35)</sup>. Allein die Tilphossische Erinyς ist keineswegs als Demeter bekannt, kann als die dämonische Erinyς nach ihrer umfassenden

33) Hesych. s. v.  
Demeter S. 151 ff. Der epische Cycl. 1, 66.

34) Schol. Jl. 23, 346.

35) Preller

Bedeutung gar wohl auf die Eigenschaft des Arion Helben im Flug zur Rache zu tragen, bezogen werden. Eriny's als Beinamen der Demeter kann und muß nach einer sie selbst angehenden Bedeutung von der Böotischen Heimath des Arion, zur Uebereinstimmung selbst bei verschiedner Bedeutung auf diese übergetragen seyn, indem ihr Zürnen vorher durch ein andres Wort ausgedrückt war. In Phigalia nemlich hieß sie dafür die Schwarze, *Mélaina* (42, 1), d. i. die wegen der geraubten Tochter Trauernde, wie im Hymnus auf Demeter *ἡρανόπενος* (42. 183. 361. 374), die in ihre Höhle, wie in Eleusis in den Tempel, zurückgezogen Alles was die Erde hervorbringt, untkommen ließ, dann von den Mörren berebet den Zorn gegen Poseidon (in Thelpusa das *ἐπινύειν*)<sup>36)</sup> ablegt und auch vom Kummer wegen der Tochter läßt (42, 2.) So entzieht sich Hera dem Zeus oder heißt sie Witwe, die sonst Jungfrau und Gattin war. Im Winter mag in Arkadien die Natur eine Miene annehmen, für welche das Wort Eriny's bezeichnend genug wäre, und ähnliche Dichtung von der trauernden oder zornigen Erdgöttin enthalten auch andre Mythologien<sup>37)</sup>. Die Legende in Thelpusa zog dafür vor das Zürnen der Göttin auf die erlittene Verwöhnung zu beziehen (25, 4), Demeter Eriny's wie Hekate Brimo gegenüber dem ithyphallischen Hermes, wodurch man zugleich ein Bad im Ladon, eine Demeter Lusia gewann. Die Mythographen denen nur der Name, nicht die Legende bekannt gewesen seyn kann, vermischen die zürnende Demeter und die Furie ohne Anstand. Etyphron (1040. 153) verwechselt die Göttin am Ladon mit der Dienerin der Dike, die den Mörder verfolgt, Apollodor läßt Demeter in der Begattung die Gestalt der Eriny's annehmen (3, 6, 8), und so läßt auch Kallimachos sich deuten (fr. 82. 207) bei *Ἐχέρος τῇ μὲν ὄγ' ἐπ' ἐρμηνεν Ἐρινυὶ Τίλφοισσάῃ*. Eine

36) Das angeblich Arkadische verbum scheint erdichtet nach der Bedeutung der Eriny's.

37) Schwend Germ. Mythol. S. 251.

in Arabien gefundene Münze hat den Kopf der Demeter mit gestäubtem Haar als Furie und das Ross mit seinem Namen, wie Th. Bergl erkannt hat <sup>38)</sup>.

Der Verwandlung der Eltern ihrer Despöna in Pferde bei den Thelpusiern, ist von den Phigaliern, welche diese mit der Despöna bei sich aufnahmen (wie in Rom die Cäremonie besteht daß eine Madonna ihre Kirche verläßt und in einer andern einer andern einen Besuch macht) und die auch dem Poseidon zuerst den Namen Hippios gegeben haben wollten, eine nur etwas künstlichere Erfindung hinzugeübt worden <sup>39)</sup>. Nachdem Demeter versöhnt die Höhle verlassen hatte, sagte man, wurde diese zum Dank zu einem Heiligthum gemacht und darin ein Holzbild der Demeter als der Schwarzen, weil sie ein schwarzes Kleid getragen, mit Kopf und Mähnen eines Pferdes und mit Schlangen und andern Thieren am Kopf und auf den Händen aufgestellt. Dieses verbrannte schon unter dem Sohne des Phigalos, des Eponymen der Stadt, woraus allein schon die Erdichtung und daß eine solche Mißgestalt keines Menschen Auge gesehen hatte, gewiß ist. Nachdem der Demeterdienst verabsäumt und durch ein Orakel von neuem eingeschärft worden, soll Onatas von Megina aus Erz das alte Bild meistens nach einer von ihm aufgefundenen Zeichnung, übrigens nach einem Traumgesicht wiederholt haben, und dieß Werk drei Menschenalter vor Pausanias durch Einsturz des Dachs zertrümmert worden seyn. Preller hat auch dieß als reine Erdichtung darzustellen gesucht <sup>40)</sup>, worin ich ihm doch nicht beistimmen kann. Pausanias sagt zwar die Menge hätte nicht einmal gewußt ob das Bild jemals in Phigalia gewesen sey, von dem Ältesten derjenigen die ihm aufgestoßen seyen, habe er die Nachricht und von dem Einbruch der Decke der Höhle überzeugte er sich selbst. Aber er scheint aus Unmuth

38) Bullett. d. J. archeol. 1848 p. 136 ss.

39) Pausan.

8, 5, 5. 42, 3.

40) Demeter S. 160 f.



das Werk, wegen dessen vornehmlich er nach Phigalia gekommen war, zerstört zu finden, die Gleichgültigkeit der Phigalier gegen einen Künstler, den er selbst ganz besonders bewunderte, sprechen zu lassen; wenn dieß, so brauchen auch die Worte *ὡς Ἀγέρας* bei Gelegenheit der aufgefundenen Zeichnung nicht auf den erst viel später erwähnten greisen Berichterstatter bezogen zu werden. Hätte Dnatas nie eine schwarze Demeter gemacht, wie hätte in diesen Zeiten der Ruf von ihr sich so verbreiten können daß Pausanias ihrentwegen nach Phigalia gieng? Unglaublich ist nur was über die Nachbildung gesagt wird, daß sie dem alten fabelhaften Bilde, welchem die Legende, den Verehrern ihres Hippios zu Gefallen, Pferdekopf und Mähne angedichtet hatte, ähnlich gewesen sey. Die Frömmigkeit hielt an der überlieferten Gestalt der Götterbilder, und aus Frömmigkeit konnte noch mehrere Menschenalter nach Dnatas auch von ihm gefabelt werden, daß er das Meiste aus einem alten Abbild entnommen habe, während er vermuthlich, indem er auf eine Traumeingebung sich berief, in Wahrheit so viel wie nichts davon, nichts Entstellendes übrig gelassen hatte. Selbst eine feine Anspielung auf den Hippios, symbolischer Art und Delphin und Taube werden mit dieser Voraussetzung nicht streiten. Allerdings aber wird für die Chronologie der wirklichen Thiersymbolik aus beiden Erzählungen, der märchenhaften alten und der neuen, durchaus nichts zu entnehmen seyn.

In Sinope, der Kolonie der Milesier vom Jahr 751 und erneuert 632, wurden Pluton, wie Plutarch ihn nennt, mit Erwähnung des Kerberos zugleich und der Schlange (de Is. 28), während er von Dionysius Periegetes Zeus geheissen wird (255), und Persephassa verehrt. Wie wichtig der erste in Alexandria geworden ist nachdem der erste Ptolemäos ihn als Serapis in die Aegyptische Religion eingeführt hatte, ist bekannt <sup>41)</sup>.

---

41) Meine kl. Schriften 3, 97 f.

## 4. Demeter Thesmophoros.

Aristoteles sagte nach Diogenes, die Athener haben Weizen und Gesetze erfunden: den Weizen gebrauchen sie, die Gesetze aber nicht. Kallimachos will in seinem Hymnus nicht die Entführung der Kora singen, sondern wie Demeter den Städten erfreuliche Satzungen gab und Erndten (18.) So stellen Cicero, Virgil (*Logifera*) und viele Andre, man kann sagen das Alterthum überhaupt die Frucht und die Gesetze zusammen. Demeter wird *Θεσμοφώρα* genannt <sup>1)</sup> und *Θεσμοφώρας* <sup>2)</sup>: eine Schriftrolle, die sie in einigen Bildwerken hält, bezieht sich darauf <sup>3)</sup>. Und dennoch kann nicht in dem Gesetzbüchlein im Allgemeinen, als Folge des Ackerbaus mit abgetheiltem Eigenthum der Grund der Thesmophorien liegen. In die Anfänge der Dinge untersuchend einzudringen war nicht die Sache des frühen namenbildenden Alterthums; nachher aber mochte leicht der überwiegend gewöhnliche allgemeine Sinn des Wortes *θεσμός* den besonderen, aus dem der Name Thesmophoros zuerst hervorgegangen war, verdecken, da auch der Ackerbau als Grundlage der gesetzlichen Ordnung, wie es das Frauenrecht ist, unschwer in den Begriff fällt. Auch die Reflexion daß mit der Ehe das gesetzliche Leben überhaupt beginnt, liegt entfernter: die Ehe als Gesetz und Recht der Frauen, das Mutterrecht anzuerkennen und zu feiern, dieß war ihr lange vorausgegangen. Es zeigt sich auch hier der volksmäßige, von historisch-kritischem Geist unberührte Charakter der alten Theologie. Indessen ist es auch gar nicht ungewöhnlich daß nachfolgende Zeitalter den ursprünglichen Sinn von Stiftungen und Gebräuchen fallen lassen. Um auf den Anfang zurückzugehen muß uns die Beschaffenheit der Thesmophorien zum Führer dienen. Sie waren aber als das Fest der Hausfrauen die einzigen allein für sie, mit Ausschluß der Männer, gestifteten

1) Paus. 8, 15, 1.

2) Cornut. N. D. c. 28.

3) Bröndstedt Reisen 2, 240 Not. 9.

Mysterien. Hieraus scheint als unabweißliche Folgerung hervorzugehn, daß das Gesetz das sie feierten, das ihrige war, das Gesetz der Ehe, die Haushehre der Frauen, wie in der Odyssee ἀσπασίους λέκτροισι παλαιού θεσμούς gesagt wird (23, 296), wie Sophokles sagt: ἡμερος εὐλέκτρον νύμφας, τῶν μεγάλων πάρεδρος ἐν ἀρχαῖς θεσμῶν· ἀμαχος γὰρ ἀμπαῖς θεός Ἀφροδίτα (Antig. 791.) Plutarch in seinen Eheschriften spricht von dem πατριος θεσμός welchen die Priester der Demeter den Eheleuten gegeben, und von dem Weibe des vertriebenen Dion lesen wir, daß sie gezwungen den θεσμός des Bettes ihm nicht halten konnte 4). In engerer Bedeutung ist also θεσμός das Band der Ehe, die besondere Gabe welche den Frauen Demeter gebracht hat, womit dann so viel Andres sich naturwüchsig verknüpft. Nichts von den Gebräuchen des Festes deutet auf eine andre Gesetzgebung; diese würde die Männer angehn, die gerade von ihm ausgeschlossen sind 5). Natürlich hatte die Themophoros auch keinen männlichen Priester: und die Weiber wählten die Vorsteherin der Cäremonien 6). Der Demeter mythisches Verhältniß war nicht der Art daß sie durch ihr Vorbild, wie Hera, die Ehe hätte heiligen können. Auch die ihrer Tochter mit dem Bruder des Zeus, obgleich der Cultus die Brauttschaft der Kore manigfach feierte, eignete sich zum Typus für dieß Hauptverhältniß nicht, da diese Verbindung schon ihre eigne physische und menschliche große Be-

4) Ael. V. H. 12, 47. Auch der Ausdruck ἀδίστως συγγενομένη Schol. ad Aristid. p. 22 ist bemerkenswerth.

5) Daß die Themophorien das Gesetz der Ehe feierten, hat A. Bellaur gahnt, de Themophoriis 1820 p. 14, eas maxime leges, sagt er. Preller sagt Dem. und Perseph. S. 351: „Dieses Fest ist so ganz Mysterium der Frauen, daß die Annahme einer allgemeineren Beziehung auf die Civilisation kaum zulässig ist.“ Aber was er hinzusetzt, die θεσμοὶ der Demeter seyen Anordnungen innerhalb des besonderen Kreises dieser Göttin, in Folge ihrer agrarischen Stiftungen (ähnlich Mythol. 1, 480. 482), stimmt damit nicht überein.

6) Isaeus de Chir. hered. §. 19.

deutung hatte. Die Verbindung der Kore und des Dionysos kam erst in viel späterer Zeit auf. Obgleich also Demeter auch nicht Vorsteherin der Ehen genannt, nicht einmal unter einer Mehrzahl zusammenwirkender Ehegötter mit genannt wird, so war doch sie oder das ländliche geordnete Leben mittelbar Ursache des Ehebandes, des Gesetzes der Ehefrauen, wegen dessen die Frauen ihr die Thesmophorien feierten.

Wenn nun aber die Thesmophorien, sobald man auf ihre ursprüngliche, vom Alterthum selbst vergessene Bedeutung zurückgeht, die wichtige Epoche der bestimmteren, fester geordneten Ehe in der Gemeinde bezeichnen, so früh als das Volk der Griechen uns über dem Horizont erscheint, so ist diese Epoche doch nicht Einführung der Monogamie. Diese gehört dem Arischen Stamm an, wenigstens so weit als der Ackerbau reicht. In den Veden heißen (nach Weber) Mann und Weib die Gebieter des Hauses: die Germanen, bei denen der Ehebruch auf das Schwerste bestraft wurde, die Italiker und Aendrer standen kaum nach. Auch den Attischen Thesmophorien sind ähnliche Gebräuche der Frauen ohne Zweifel vorausgegangen. Um die Eigenthümlichkeit der Thesmophorien durch das Vorrecht der Hausmütter recht zu fassen, müssen wir uns der nach Zahlen geordneten engen Verbände in Phylen, Phratrien und Geschlechtern erinnern, die sich ohne gesetzliche Ehen nicht denken lassen. Durch sie erhielten die bürgerlichen Weiber Ansehn und Würde, ähnlich wie in den heroischen Geschlechtern des Adels wegen die Ahnfrauen: ja es mag zwischen dem hohen Charakter Homerischer Frauen und der würdigen Stellung des Weibes in jener patriarchalischen Verfassung ein geistiger Zusammenhang bestanden haben. Daß in Athen die Frauen unter sich zwei aus rechtmäßiger Ehe und gesetzmäßig verheirathete zum Vorstand in den Thesmophorien wählten, und daß die Männer die drei Talente erheirathet hatten, gesetzlich verbunden waren zu den Syssitien der Frauen, nach denen das Thesmophorion neben dem Prytaneon genannt werden

konnte <sup>7)</sup>, beizutragen wie zu andern Eiturgieen <sup>8)</sup>, scheinen Ueberreste eines alten Zusammenhangs desselben mit der Gemeindeverfassung zu seyn, die in dieser religiösen Auszeichnung und Erhebung der Ehefrauen das zusammenhaltende Band besaß. So werden wir wie von selbst auf den Gedanken geführt daß die Stiftung der Thesmophoria mit der bei der Festsetzung der ritterlichen Jonier unter den alten Erechthiden sich bildenden Verfassung zusammengefallen sey. Gerade das Achäische Argos, von wo diese Jonier kamen, wetteifert mit Athen in Hinsicht des Alters des Demeterdienstes, und ein Weiberfest war auch das zu Pellene, das auf den Mysios von Argos zurückgeht. Welche Achtung man in alter Zeit vor diesen unter der Thesmophoros vereinigten Frauen hatte, zeigt die Sage in Athen daß einst auf ihr Gebet im Krieg die Feinde bis nach Chalkis (von wo sie gekommen) fortgetrieben worden seyen <sup>9)</sup>. Verwandter Art ist die Wundersage von Agila, nur kühner, da die das Fest feiernden Weiber nicht durch das Gebet, sondern thatkräftig wirken und den Aristomenes gefangen nehmen <sup>10)</sup>.

Die Naturfeier der Entführung der Tochter war die Grundlage sowohl der Thesmophorien als der Eleusiniën. Beide verknüpften damit eine Idee, die jedem der beiden Feste einen eigenthümlichen Gehalt und Charakter gab. Beide, nur durch einen Monat getrennt, waren von Anfang auf die Saat im Spätherbst bezogen <sup>11)</sup>, wo mit dem Versenken des Korns in den Boden Abschied von dem Leben der Natur genommen und der Todten gedacht wurde. Auf diese zunächst richteten sich die Gedanken in Eleusis: in den Thesmophorien wurde der Ehestand zur Hauptsache gemacht. Nachahmung oder Darstellung

7) Hesych. *πρωτ.*

8) Isaeus de Pyrrhi haer. §. 80.

9) Semon b. Suid. *Χαλκιδικὸν δῖωγμα*, Hesych. *δῖωγμα*, womit Wyttienbach sehr irrig den Gebrauch in Eretria bei Plutarch Quaest. Gr. 31 verbindet.

10) Paus. 4, 17, 1.

11) Cornut. 28 *περὶ τὸν τοῦ σπόρου καιρὸν τὴν ἐορτὴν αὐτῆς ἔργουσι.*

des Mythos mit Gefühlsausdruck war demnach der eine Bestandtheil beider Feiern, die auf die besondere Stiftung der Göttin bezüglichen Gebräuche machten den andern aus.

Durchaus unwahrscheinlich ist was Herodot über die Thesmophorien, vermuthlich auf Anlaß seiner Aegyptischen Verräther, vorbringt (2, 171.) Diese Telete nemlich wurde nach ihm von den Danaiden aus Aegypten an die Pelasgischen Frauen gebracht und gieng nachher, als von den Doriern der ganze Peloponnes umgekehrt wurde, verloren: die von den Peloponnesiern übriggebliebenen und nicht vertriebenen Arkader allein aber retteten sie. Ganz abgesehen von den fabelhaften Danaiden, von der Austreibung aller Peloponnesier, so sagt Herodot selbst weiterhin, daß außer den Arkadern die Kynurier, die er zu den Joniern zählt, als Autochthonen ihren Wohnsitz niemals, die Achäer nur innerhalb des Peloponnes verändert haben und vier Völkerschaften eingewandert seyen (8, 73.) Wenn also Pelasgische Weiberfeste im Peloponnes vor dem Einzug der Dorier waren, was möglich ist, so bedurfte es nicht Arkadiens um sie zu retten. Dann aber müßte, wenn an der ganzen Fiction nur etwas Wahres wäre, in Arkadien doch wohl die Telete der Weiber sich erhalten haben, und wir finden keine Spur davon als etwa in der Nähe des neuen Megalopolis, wo ein Hain und Tempel der Demeter (ὁ Ἰλῆος) nur den Frauen zugänglich waren <sup>12)</sup>; dagegen einen Demeterdienst andrer Art, den berühmten der Despöna (S. 490), zwischen Lykosura, am südlichen Abhange des Lykäon, und Akafestion. Nur Verwirrung und Unkunde zeigt jedes Wort in der Declamation des Theodoret, Orpheus habe die Telete der Dionysien, der Panathenäen auch die der Thesmophorien und der Eleusiniern nach Athen gebracht und in Aegypten die Drgen der Deo und des Dionysos in die der Isis und des Osiris umgesetzt, das lehre Plutarch und Diodor, auch De-

12) Paus. 8, 36, 4.

mosthenes erwähne daß Orpheus ihnen die heiligsten Leeten eröffnet habe <sup>13)</sup>. Von einer Orphischen Leete der Panathenäen und der Thesmophorien sagen Plutarch und Diodor nicht.

Die Thesmophorien, die zuweilen mit den Eleusmien wechselt oder vermischt werden, waren sehr weit verbreitet, aber nicht die früheste Form des Demetercults. Wenn in Megara wirklich ein Karischer Dienst der Demeter, ihr Tempel, wie man sagte, von Kar gebaut war, so hatten die Karer die verwandte Göttin doch nicht selbst Demeter, noch weniger Thesmophoros genannt. Die Bedeutung der Demeter als Göttin der Hausfrauen läßt sich, wie überhaupt alle großen einflussreichen Ideen, nicht auf einen einzelnen Punkt zurückführen: aber keiner ist, wie schon bemerkt, wo sie scheinen könnte sich so sehr ausgebildet und festgesetzt zu haben daß sie den Namen Thesmophoros annahm, mit gleicher Wahrscheinlichkeit zu bestimmen als Athen. Dieser Name, der sicher nicht den ältesten Zeiten angehört, ist nicht zweimal erfunden worden. Die besondre Gestalt der Thesmophorien nach deren Zusammenhang mit dem allgemeinen Mythos bleibt für uns, denen nur Bruchstücke des Festes bekannt werden, ziemlich im Dunkeln. Clemens, welcher für Eleusis die Trauerscenen bezeugt, wirft, wo er jene berührt, vielerlei unter einander (Protr. 2, 17): „da Phersephatte Blumenpflücken, den Kalathos (in Procession), die Entführung durch Ardoneus und die Erdspalte und die mit den Göttinnen verschlangnen Schweinchen des Eubuleus, wegen welcher Ursache sie an den Thesmophorien bei dem *μυσιασμός* Schweine hineinwerfen. Diese Mythologie, sagt er, feiern die Weiber manigfach von Stadt zu Stadt, Thesmophoria, Ekthrophoria, Arretophoria, indem sie auf allerlei Weise die Entführung der Phersephatte tragodiren“. In Milet, in Abdera wurden die Thesmophoria dreitägig gefeiert, die für die Cäramonien der Götter übliche Zeit <sup>14)</sup>, auch in Athen, wenn man

13) Therapeut. T. 3. p. 468 a.

14) Aristot. de caelo 1, 1.

sie im engeren Sinn versteht als die städtischen (*δὲ πόλεως*); in vier Tagen aber wenn man die Thesmophoria in dem Demos Halimus hinzuzählt (wo Pausanias einen Tempel der Thesmophoros nennt) — andre waren im Piräeus — wenn nicht in fünf, in so fern man auf den Zug nach Halimus den Tag vor der Nachtfeyer mitrechnet. Diese Mysterien in Halimus hießen im Besondern Stenia und sind auch in der Komödie genannt (834.) Der Demos Halimus lag, wie Ulrichs in seiner Abhandlung über die Häfen von Athen bestimmt hat, 35 Stadien von der Stadt, südlich an der Küste, nahe der vorspringenden Höhe Kolias. Apollodor bringt mit den Scherzen der Jambe zur Erheiterung der Göttin die der Weiber an den Thesmophorien (d. i. die Stenia) in Verbindung (1, 5, 1.) Aus Eubulos nemlich wissen wir daß Stenia (das Schelten) das Fest hieß an welchem der Aufstieg (*ἀνόδος*) der Demeter geschehn zu seyn schien und die Weiber Nachts einander schimpften <sup>15</sup>). Nächtliche Orgien nennt auch Clemens die Mysterien von Halimus. Die Reden waren schmutzig, wie Kleomedes ausdrücklich bezeugt (2, 1 p. 203) und von den Syrakussischen Thesmophorien Diodor (5, 4.) Dieß hauptsächlich der *ποταμός* der, wie Aristoteles sagt, an gewissen Festen durch die Gesetze bestätigt war, so wie auch in Bildern das Unanständige zugelassen war <sup>16</sup>). Wenn nun die Stenia zwei Tage vor den Thesmophorien (in der Stadt) waren, am neunten Pyanepsion (dem Damatrios in Böotien, nach der herbstlichen Nachtgleiche), wie ein Scholiast zu den Thesmophoriazusen sagt (834), oder am zehnten, so kann es nicht buchstäblich richtig seyn daß Aristophanes denselben Tag, den Fasttag, *νηστεία*, jedenfalls den zweitletzten, auf den nur der der *Καλ-*

15) Phot. *στυγία*. Hesych. *σκηνώσας, βλασφημῶσας, λοιδορῶσας*.

16) Polit. 7, 15. In der Gegend der Epizephyrischen Lokrer werden noch jetzt alle Fremden bei der Erndte und Weinlese mit Schimpfreden übersättigt, nach Koppel Kraven *Tour through the southern provinces of the kingdom of Naples* 1821 p. 287.



λεγέναι folgte, zugleich den mittleren (Der drei städtifchen wie wir auch bei Athenäus lesen: ἡμεῖς νηστεῖαν ἀγομεν, Θεσμοφορίων τὴν μέσην 7 p. 307 f.) und den dritten nennt (in fo fern das Ganze, die Stenia eingeschlossen, gedacht wird) (80)<sup>17)</sup>. Der erste der drei Tage (ἄνodos) war vermuthlich zum Opfern hauptfächlich beftimmt. Der mittlere, der den Namen Faften, νηστεία, hatte, und von Plutarch<sup>18)</sup> der finfterste genannt wird, indem die Weiber, auf dem Boden fiegend bei der Göttin, fasteten, war dem Zug des Mythos daß Demeter nicht aß und trank<sup>19)</sup>, gewidmet. Sie fasteten durchaus, sagt der Dich-

17) Die Löfung der daraus entstehenden Frage oder Schwierigkeit im Schol. Rav. (registriert auch von Hesych. τριτὴ Θεσμοφορίων) ist fcharfsinnig und genau erörtert von Preller in der Zeitschrift f. N. B. 1835 St. 98, und beftätigt in den Jahrb. f. Philol. 1855 71, 16—18. Dort find die Thesmophoria in Salimus, wie für Stenia gesagt ist, als ein Tag, den 10. des Monats gezählt, wie auch von Photius v. Θεσμοφ. der den 10. ebenfalls Θεσμοφορία nennt und vier Festtage, den 10. bis 13. zählt, wie auch Hesych. l. c. der aber hier keine Namen, dagegen v. ἄνodos den 11. ἄνodos nennt. Damit stimmt Aëtiochiron überein 3, 39, indem er der νηστεία als heute, Καλλυγέναια als morgen und also wohl ἄνodos „am ersten Tag“ als gestern gegenüberstellt, auch an Athen und nicht an die ἄνodos τῆς Δήμητρος in Salimus zu denken natürlich ist. Demnach hätte hier ἄνodos eine andre Bedeutung, die des Zugs in den hochgelegenen Tempel oder der Procession, wofür dann Photius καὶ θόδος sagen würde, die Rückkehr der Weiber von Salimus zugleich der erste Tag der städtischen Thesmophoria. So bemerkt denn auch der Grammatiker zu ἀναπέμψαι 585 — womit zu verbinden 623 ἀνῆλθες ἡδὴ δεῦρο πρῶτον; — das Thesmophorion habe hoch gelegen, und darum sey der erste Tag ἄνodos genannt, bei Einigen auch καὶ θόδος. 18) Vit. Demosth. 30, de Is. et Os. 26. 19) Callim. 6. 12. 17. Kornutos 28 bezieht es auf die kümmerliche Vorzeit, die der Gaben der Demeter noch entbehrte, ungefähr wie an den Hephästern in Lemnos kein Feuer angezündet wurde. In Eretria allerdings brieten die Thesmophoriatzen das Fleisch an der Sonne (Plut. Qu. Gr. 36) und auch in Syrakus ahmten sie durch die Einrichtung (τῇ διασκευῇ) das alte Leben, seine Rohheit und Unbeholfenheit nach Diod. 5, 4.

ter (984), halten aber auch Versammlung früh am Morgen am mittleren Tag, da sie an ihm die meiste Muße haben (375 weil sie mit den Opfern nichts zu thun haben) <sup>20)</sup> und erheben in Chortänzen hehre Orgien in heiligen Stunden den Göttinnen (947—49), die wohlgebornen Bürgerinnen (330), in dem heiligen fadeldurchleuchteten Hain, wohin sie die Göttinnen zu ihren Orgien zu kommen anrufen (1148.) In die erwähnte Versammlung, zu welcher im Thesmophorion ein Zeichen sichtbar wird, bringt Mnesilochos eine Thratta mit, die in einem Kästchen Kuchen, *πόπανα* trägt, zum Opfer für die zwei hochgelobten (*πολυμήτω*) Göttinnen (277—285.) Aber erst am folgenden Tag war wohl die Schautragung von Kuchen mit Sesamos <sup>20a)</sup> (dessen mohnähnliche Körnchen zum Bestreuen von Kuchen und dessen Blätter zu Kränzen auch bei Hochzeiten dienten) in unzweideutiger Form, „andächtig und mystisch“ <sup>21)</sup>, stolz und verb verkündigt, daß durch die Frau die Göttin (*Καλλυγένεια*) das Haus mit Kindern segnet. In Sicilien, wo für *παις* gesagt wurde *μυλλός*, hat sich unter so Vielem aus dem Alterthum das Gebäud *milo* noch bis heute erhalten <sup>22)</sup>. Dem Alterthum war dieß Symbol des Kindergebärens so ernsthaft als das der Zeugung, der Phallos. Auf den Kindersegen zielt auch das Opfer des fruchtbaren und eigenthümlicher Weise des gerade trächtigen Schweins <sup>23)</sup>. Die Turteltauben waren der Demeter heilig weil sie sich paarweise halten <sup>24)</sup>. In besondrer Beziehung zu den Thesmophorien steht demnach der Beiname der Kinderernährerin, *Κουροτρόφος* (Hesych.), den zwar auch *Θάα*, *Artemis*, *Eileithyia* u. a. Gott-

20) Schol. Rav. *νηστεύομεν* — *ἀνευ θυγῶν* Av. 1518.

20a) Heraklides b. Athen. 14 p. 647 a *τοῖς πανταλείοις τῶν Θεσμοφορίων* — *περιφέρεισθαι ταῖς θεαῖς*. 21) Euseb. Pr. ev. 2, 3 p. 147 Gaisf. Theodor. Therap. 3 p. 521; keineswegs mit Muthwill, wie K. Fr. Hermann wollte, Gottesdienstl. Alterth. §. 56, 24.

22) Münter Neapel und Sicilien S. 283. 23) Cornut, 28, Arnob. 7, 22. 24) Ael. H. A. 10, 33,

heiten führen. Als solche stand Demeter in Samos mit den Apaturien in Verbindung <sup>25)</sup>. Eine besondre Göttin Kurotrophos, im Gefolg der Demeter (die der Komödiendichter Platon im Phaon spottweise mit Dämonen der gemeinen Aphrodite zusammenstellt) rufen die Thesmophoriazusen des Aristophanes an mit Plutos und Kalligeneta, dem ithonischen Hermes und den Chariten der Jahreszeit (296—300) <sup>26)</sup>. Kalligeneta aber ist Demeter selbst <sup>27)</sup> als Mutter der schönen Tochter, der *καλλιπαις* <sup>28)</sup>, als die welche schöne Kinder verleihen soll. Die Erde, sagt Platon, hat nicht den Frauen nachgeahmt Schwangerschaft und Geburt, sondern die Frauen ihr (Menex. p. 238.) Aber Demeter hat auch eine Kalligeneta neben sich und dadurch daß in Eretria die Weiber diese nicht anriefen, erschien dem Plutarch das Fest als unvollständig <sup>29)</sup>. Wesentlich gehört zu dem Charakter der Thesmophorien Alles was auf Keuschheit und Enthalttsamkeit deutet, so daß in einem Epigramm von Asclepiades ein geträufelter Liebhaber komisch klagt daß das ausgebliebene Mädchen bei der hehren Thesmophoros geschworen habe zu kommen <sup>30)</sup>. Es gehören aber dahin die dem Feste vorausgehende Absonderung von dem Manne <sup>31)</sup>, die Unterlage gewisser Kräuter beim Ruhen, das Verbot der Granate, deren süße Beere Hades im Hymnus der Kore zu genießen gegeben (372. 412), und wohl auch andre symbolische Verbote in Uebereinstimmung mit Eleusis <sup>32)</sup>, auch das

25) Herod. Homeri Vita 29. Diese Bedeutung des Aufblühens der Familien liegt der Ithyonischen Legende von einem Plemnados zu Grund, über die Pausanias sich sehr verwundert weil er den Sinn der Geschichte nicht ahnt 2, 5, 5. 11, 2. 26) *Ἐὼ τῇ ἱγῇ* nach *τῇ Κοροπόρῳ* interpolirt ist.

27) Hesych. 28) Eurip. Or. 963.

29) Qu. Gr. 31. 30) Anthol. Pal. 5, 100. 31) Euseb.

Pr. ev. 2, 3 p. 143 Gaisf. Porphyr. de abst. 4, 16 p. 353. Die Granate oben S. 319. 32) Wellauer p. 30 a. Was Tertullian

an drei Stellen von der Priesterin der Ceres, Ceres Africana sagt, geht die Dea Coelestis an.

des Weins<sup>33)</sup>. In Eleusis wurde während des Festes der Hera der Tempel der Demeter geschlossen und umgekehrt. In den Thesmophoriazusen dagegen, worin der Chor auch alle Olympischen Götter der Reihe nach preist (312 — 330. 959 — 1000), ruft er auch Hera Teleia an (973.) Aber in Gegenwart der Priesterin der Demeter, nicht der später eingeführten Hera, wurde in Athen die Ehe geschlossen *ἐν ἀγόρῃ παίδων γυναικῶν* und sie erteilte dabei gute Lehren<sup>34)</sup>.

33) Thesmophor. 636. Plaut. ap. Macrob. 3, 11. Serv. Georg. 1, 180. 34) Plut. Conjug. pr. init. — In einer zweiten Komödie unter dem Namen der Thesmophoriazusen hatte Kriophanes diese nach Ablauf des Festes, wie Demetrios von Erbyen den Titel näher bestimmt, als *Θεσμοφοριασάδας* dargestellt, also wie sich denken läßt im Uebergang von ihren alterthümlichen Bräuchen und Geheimnissen zu den Alltäglichkeiten des Lebens und im Contrast ihrer neuen Freiheit und aller ausbrechenden Lüste mit ihren seitherigen gezwungenen Enthaltensarten. Nur darin kann der Kern dieses Stückes bestanden haben: auch deuten darauf manche unter der Bruchstücken und viele zeigen daß darin Alles was die weibliche Welt an Eitelkeiten und Ueppigkeiten, Putz und Werkzeugen des Putzes aufzuweisen hatte, mit Kennerschaft vereinigt war. Ein höchst charakteristischer Zug ist, wenn wir anders die Kalligeneia in ihrer wahren Bedeutung richtig gefaßt haben, daß diese den Prolog sprach, natürlich in verdrehtem Charakter und lustig satyrischer Weise, und daß der Dichter sie als Amme der Demeter nahm, während Andre sie Tochter des Zeus und der Demeter nannten (Phot. s. v.). Daß das Stück den letzten Festtag selbst, welcher der Kalligeneia besonders geweiht war, spielte, kann ich nicht glauben, weil dieser schwerlich, wie der opferlose Fasttag, an dem die Weiber die meiste Muße hatten (Thesmoph. 376), Raum zu einer andern Handlung hatte, sondern die Procession der Kuchen, vielleicht ein besonders bedeutendes Opfer der Demeter und ihrer sämtlichen Dämonen, und wahrscheinlich zum Schluß das Opfer enthielt welches Strafe hieß und für das in den Thesmophorien Geschehene entrichtet wurde (Hesych. *ἑστία*), also eine Buße für alle während der Feyer vorgefallenen Ueberschreitungen ausmachte. Eine Vereintigung der Frauen bei oder nach dem Auszug aus dem Thesmophorion, auch ohne eine eigentliche Nachfeier (*καίσιδα*), läßt sich ja wohl annehmen, ohne daß man die daran gethäuften

Beispiele von Festen der Demeter die, ohne von den Thesmophorien abzustammen, hinsichtlich der Bedeutung für die Eheleute mit ihnen zusammentreffen, fehlen nicht. In Pellene in Achaja, wo der Demeter Mysia ein siebentägiges Fest gefeiert wurde, blieben in der mittleren Nacht die Weiber allein in dem Mysäon ihre Cäremoneien zu verrichten (*δρῶον*) und die Männer wurden Tags vorher hinausgetrieben, die Männer und die Hunde, ohne die Hündinnen, und wenn am folgenden Tage die Männer zurückkehrten, lachten die Weiber sie aus und scherzten und jene ihrerseits wieder <sup>55</sup>). Das Bäuerliche in dem naiven Hinausjagen alles männlichen Geschlechts und in dem lustigen Wiederzusammenkommen verbirgt uns nicht den Gedanken die Ehefrauen zu selbständiger Würde zu erheben. Das Mysäon mit einem dichten Hain sollte von Mysios aus Argos gestiftet seyn. Daraus ist zu vermuthen, daß auch zu Argos in dem Tempel der Demeter Mysia, nicht weit von der Stadt, auch von Mysios, der die Demeter bei sich aufgenommen hatte, ein ähnliches Fest gefeiert wurde <sup>56</sup>). Sonst war in Argos auch ein Tempel der Demeter Pelasgis, wie sie Euripides nennt <sup>57</sup>) von Pelasgos, des Triopas Sohn, mit dessen Grab dabei <sup>58</sup>). Argos machte, wie Pausanias sagt, den Athenern die Alterthümlichkeit der göttlichen Wohlthaten am meisten von den Hellenen streitig und hatte (aus den Zeiten der Drphiker) die vermittelnde Sage daß ein Hierophant von dort nach Attika gekommen sey und eine Eleusierin geheirathet habe (1, 14, 2.) Bei einem andern Tempel der Demeter Mysia in Korinth, auch von Mysios, merkt Pausanias nur die Koana der Kore, des Pluton und der Demeter an

---

eigentliche Handlung errathen kann. Für den Tag der Kalligeneia ist vermuthungsweise eine solche aufgestellt worden, die in der That nicht geeignet scheint die Angesichts des Stücks niedergeschriebene Bezeichnung als *Θεσμοφοριάσας* und zu vertreten. 35) Pausan. 7, 27, 4.

36) Pausan. 2, 18, 3.

37) Or. 931. Archel. fr.

38) Pausan. 2, 22, 2.

(2, 18, 3.) In dem Hain Pyräa, zehn Stadien von Sifyon, wurde das Fest der Demeter Proklastia und der Kore von den Männern für sich begangen, während die Frauen in dem sogenannten *νυμφαῖον*, Brautgemach, feierten, wo die Zugiehung der Statue des Dionysos als späterer Zusatz betrachtet werden kann (2, 11, 3.)

In Erözen wird ein Tempel der Thesmophoros genannt<sup>39)</sup>. Bestimmt die Attisch-Ionischen Thesmophorien im Wesentlichen sind anzunehmen in den Ionischen Städten, wie in Paros<sup>40)</sup>, Delos<sup>41)</sup>, Milet<sup>42)</sup>, und den Milesischen Kolonien, wie Pantikapaön<sup>43)</sup>, in Ephesos<sup>44)</sup>, Abdera<sup>45)</sup>, in dem Euböischen vermuthlich von Athen gegründeten Eretria, wo auch die Kalligeneia auf Athen hinweist<sup>46)</sup> und die Nachahmung des alten rauen Lebens. Aber die Thesmophoros wird uns auch genannt in Megara<sup>47)</sup>, Aegina<sup>48)</sup> und andern Dorischen Städten und Landschaften, wie namentlich in Lakonien ein dreitägiges Fest, *τηνήμερον*, von Hespchius Thesmophoria genannt wird<sup>49)</sup>, und auch in Agila in Lakonien, wo ein heiliger Tempel der Demeter, feierten die Weiber das Fest<sup>50)</sup>. In Korinth werden die zwei Göttinnen in der Geschichte des Timoleon erwähnt<sup>51)</sup>. In Phlius nennt Pausanias mehrere Tempel der Demeter und ihrer Tochter (2, 13, 3. 4.) Auch auf andre Stämme zurückzuführende Demeterfeste werden Thesmophoria genannt. Aber auch ohne diesen Namen fanden wir andre die als Weiberfeste mit jenen das eigenthümliche Hauptmerkmal gemein hatten, wie besonders das der Myssa in Pel-

39) Paus. 2, 32, 7.

40) Herod. 1, 134, C. J. 2557.

41) Athen. 4 p. 109 f.

42) Steph. B. s. v. Diog. L. 9, 43.

Parthen. Erot. 8.

43) C. J. 2106—8.

44) Herod. 6, 16,

45) Diog. L. 9, 43. Athen. 2 p. 46 c.

46) Plut. Qu. Gr. 31.

47) Paus. 1, 42, 7.

48) Herod. 6, 91.

49) v. *τηνήμερον*,

wohl das Fest *τῶν θεῶν* in Sparta C. J. 1435.

50) Paus.

4, 17, 1.

51) Diod. 16, 66. Plut. Tim. 8. Demeter hieß hier

auch *Ἰνομένης*. Hesych.

lene. Es ist daher zu vermuthen daß auf diese unausgebildete Feier der Weiberehre, die immerhin in die Pelasgische Zeit, vor den eigentlichen Thesmophorien, hinaufreichen mag, der nun allbekannte, bezeichnende und geehrte Name anachronistisch übergetragen worden ist. Dieß mag gelten von den Thesmophorien Herobots in Arkadien, von der Thesmophoros welcher in Theben Kadmos ihren Tempel gegründet haben <sup>52)</sup>, welche seit den Kadmeern und Gephyräern dort gefeiert worden seyn soll <sup>53)</sup>. Platäa hatte ein Demetrium mit einem Hain <sup>54)</sup> und Damatrios hieß in Böotien der Monat den man in Sicilien und Kreta Thesmophorios nannte. In Phokis kommen Thesmophoria vor zu Drymāa <sup>55)</sup> und bei Algonos <sup>56)</sup>; auch in Makedonien <sup>57)</sup>. Nach Kreta, das übrigens auch einen Monat Eleusinos von Athen her hatte, setzt Bacchylides die Entführung der Kore. Am hervorragendsten nächst Attika war der Demeterdienst in Sicilien nach dem Dichter Aristofles <sup>58)</sup>, wo sie, wie Ovid sagt, viele Städte besaß und ihren Wohnsitz am liebsten hatte (Fast. 4, 421) und wo die Heiligkeit und der Glanz ihres Cultus überschwenglich waren, wie besonders aus Cicero und Diodor erhellt. In Syrakus wurde das dort wohl aus dem nahen Megara stammende Fest zehntägig <sup>59)</sup> und mit großer Pracht begangen. Diodor nennt es als Saatsfest Demetria, führt aber den Namen Thesmophoros auf das gesetzliche Leben zurück (5, 4. 5.) Er erwähnt der Nachahmung des alten Lebens (wie in Eretria), der Joten um die traurige Göttin zum Lachen zu bringen, und gesondert die Koreia (anderwärts *Περσφάρνα*) um die Zeit wenn die Frucht reift, als Einkehr der Kore, *καταγωγή*. Ueber Enna, die Syrakussche Kolonie, welche durch die Fruchtbarkeit der

52) Paus. 9, 16, 3.

53) Xenoph. H. Gr. 5, 2, 29.

54) Herod. 9, 62. 63.

55) Paus. 10, 33, 6.

56) Strab. 1

p. 60 o.

57) Polyb. 15, 29. 33.

58) Ael. H. A. 16, 4.

59) Plat. Epist. 7 p. 349 d. Athen. 14 p. 647 a. Plut. Dion. 8.

Hochebene gestiegen war, ist nur bekannt daß Mutter und Tochter denselben Tempel theilten <sup>60)</sup> und was Römische Dichter von dem dorthin verlegten Mythos erzählen. Von Katana wird die Nachtfeyer und die Ausschließung der Männer erwähnt <sup>61)</sup>. Die „*ἑθονισchen Götter*“ von Gela, einer Kolonie von Rhodischen Sindiern, standen vermuthlich durch das Triopion mit Dodon in Thessalien im Zusammenhang <sup>62)</sup>, und in Akragas, welches von Gela Bewohner und Bräuche erhalten hatte <sup>63)</sup>, werden Thesmophorien genannt <sup>64)</sup>.

Nach Unteritalien ist Demeter von verschiedenen Seiten gebracht worden. Statius nennt die seiner Vaterstadt Neapolis Attisch, welcher die Nykten die geweihte Fackel schwingen (Sylv. 4, 8, 50.) Einen Frauentempel, Männern also unzugänglich, und eine lebenslängliche Priesterin desselben Letitia Casta lernen wir aus einer von Minervini 1845 besonders edirten Inschrift zu Neapel kennen <sup>65)</sup>. In einer andern eben-  
daher ist Demeter Thesmophoros genannt <sup>66)</sup>. Eine Priesterin derselben auch in einer Griechischen Inschrift ist aus Pompeji <sup>67)</sup>. Um Campanien hatte mit Demeter Dionysos gestritten <sup>68)</sup>. Wollte man die Spuren des Demeterdienstes durch ganz Griecheland, besonders nach den Münzen, Inschriften, Vasengemälden verfolgen, so würden die etwelgen Einflüsse der Thesmophorien von denen anderer Feste, die dort viel weiter

60) Cic. Verr. 4, 49. 61) Cic. Verr. 4, 45. 62) Herod. 7, 153. Boeckh ad Pind. Schol. P. 2, 27 p. 314 s. 63) Thuc. 6, 4. 64) Polyaen. 5, 1, 1. 65) C. J. n. 5838, Daß eine andre Ergänzung als τ[ο]ῦ τῶν γυναικῶν οἴκου nicht zulässig sey, bezeugt Abellino Bull. Napl. 1846 p. 128, wo auch p. 40, so wie von Minervini p. 39 s. und von Franz der Gebrauch von οἶκος als Tempel bestätigt wird. 66) C. J. n. 5799. 67) Orelli Inscr. Lat. n. 2190. Reinesius emendirt in einer Inschrift: curator, templi cereris eumeliensium, Inscr. p. 63 wo Eumelidarum zu erwarten wäre. Die Phratie des Eumelos von Pherä in Thessalien hängt mit den Eubdischen Einwanderern zusammen. 68) Plin. 3, 6, 9.



gereicht haben, sich oft kaum unterscheiden lassen. Der Festkalender von Amitemnum enthält ein *jojunium Cereris* im October <sup>69)</sup>. Daß Elea oder Velia dasselbe Fest der Frauen wie Neapolis hatte, geht daraus hervor daß nach Cicero von einem oder dem andern dieser Orte zu demselben auch in Rom „mit der höchsten Religion und Eärimonie“ nach Griechischem Brauch von den Vorfahren gefeierten Feste die Priesterin geholt wurde <sup>70)</sup>. In Rom hatte schon im Jahr der Stadt 258, vor Christus 496, der Dictator A. Posthumius auf Geheiß der Sibyllinen der Ceres nebst Liber und Libera einen Tempel geweiht, worin durch Beziehung dieser altitalischen Götter auf Demeter, Persephone und Dionysos, die damals in der Blüthe der Heiligkeit und Verühmtheit stehenden Götter von Eleusis, dem Griechischen Gottesdienst in Rom unter den Ersten Einfluß verschafft wurde. Zuerst schmückten diesen Tempel berühmte Griechische Künstler aus, die Thonbildner und Maler Damophilos und Gorgasos. Der Name Persephone wurde, gewiß nicht durch Verdrehung der Laute, worin bei Romen die Etrurier Meister waren, sondern nach dem natürlichsten, auch den Griechen nicht fremden Symbol der wirklichen Bedeutung, des Hervorkriechens der Reime, erklärend in Proserpina umgebildet; das Fest fiel in den April. An dreihundert Jahre später (538 der Stadt) wurde ein zweites Fest der Demeter eingeführt welches im August gefeiert wurde und von den Thesmophorien den Hauptzug entlehnte daß die Frauen sich von den Männern entfernt hielten <sup>71)</sup>. Ovid hat wahr-

69) Th. Mommsen *Inscr. regni Neapol.* p. 309. 70) Pro Balbo 24. Fest. v. Graeca sacra. 71) *Castum Cereris*, Fest. fragm. v. minuitur. Was Servius berichtet *Virg. A.* 3, 139. 4, 58. *Alii dicunt — Cererem propter raptum filiae nuptias execratam*, gehört zu den unüberlegten Einfällen. Daß die Römer bei den Hochzeiten der Ceres zu Ehren eine Fackel trugen, sagen Andre, und daß bei Ehescheidungen der Mann verurtheilt werden konnte, der Ceres die eine, der Frau die andre Hälfte des Vermögens abzutreten und den unterirdischen Göttern ein Opfer zu bringen wissen wir aus Plutarch *Rom.* 22.

scheinlich bei der Feier der frommen Ceres in Eypem die Rö-  
mische im Auge, wenn die Matronen bei neunnächtliger Ent-  
fernung von den Männern, in weißen Gewändern, mit Weh-  
ren bekränzt, die Erstlinge darbringen<sup>72)</sup>.

#### 5. Demeter und Kore in Eleusis, die Göttinnen besserer Hoffnung im Tode.

Gewiß mit Recht bemerkt Pausanias, der in Eleusis ge-  
weiht war, daß die älteren Hellenen von Allem was die Fröhmig-  
keit angehe, die Eleusinien um so viel höher hielten als sie  
die Götter vor den Heroen ehrten (10, 31 extr.) Galen sagt,  
so Viele die Götter ehren, halten nichts ähnlich den Eleussischen  
und Samothrakischen Orgien (de usu part. 17, 1.) Demeter-  
dienst war in Eleusis so alt als der Ort selbst, der auf zwei  
Seiten die Parische und die Thriasische Ackerflur hat: die Kunst,  
das Kommen der Göttin dahin, als sie die Tochter suchte,  
bedeutet der Name, wie auch von alten Schriftstellern bemerkt  
wird. Denselben hatte nach Strabon eine untergegangne Stadt  
am See Kopais geführt (9 p. 407.)

Ueber die Zeit des Homerischen Hymnus wollen wir nichts  
im voraus bestimmen. J. H. Voss setzte ihn gegen die 30.  
Olympiade. Archilochos, lang vor dieser Zeit, ist der älteste  
Dichter bei dem die Lehre desselben uns wieder begegnet. Der  
Hymnus ist unter den Homerischen, als der einzige der die  
göttliche Stiftung eines Festes enthält, ausgezeichnet durch  
manche bedeutsame Namen und Vorfällenheiten die von Ideen  
und Gebräuchen der Feier selbst abstrahirt ihnen als der ge-  
gebene typische Grund und Anlaß im Mythos von der Göttin

---

72) Metam. 10, 430—35. Fast. 4, 619. Voss Mythol. Br. 5, 127  
nimmt irrig dieß für das erste Griechische Demeterfest in Rom. Auch  
Dionysius denkt an diese wenn er seine Arkader in Rom der Demeter  
einen Tempel bauen und durch Frauen ihre Opfer und zwar weinlose ver-  
richten läßt, „wie es bei den Hellenen Sitte sey“. A. R. 1, 31 p. 86.

untergelegt werden <sup>1)</sup>. Erſichtlich iſt aus ihm ſelbſt daß zu ſeiner Zeit das von Demeter in Eleuſis geſtiftete Feſt nicht ein neues, ſondern ein ſchon altes war. Es lehrt dieß der mythiſche Charakter deſſen was von der Einführung der Telete erzählt wird. Demeter iſt dem Homeriden Mitbewohnerin des Olympos (92. 331. 461), wie auch das Atheniſche Skolion ſingt: *μητρὶς Ὀλυμπίων ἀειδὼ Δήμητρα*, und eine Inſchrift in Syros eine Priesterin der himmliſchen Göttinnen Demeter und Kore nennt. Erzürnt hat ſie den Olymp verlaſſen als ſie ihre Orgien vier Vorſtehern und Gerichtsherrn der Gemeinde zeigt, denen an einer andern Stelle noch zwei hinzugefügt werden (151—55); die vier ſind Triptolemos, Dioſkoſ der Koſſepeitſchende, die Gewalt des Eumolpos und Keleos, Anführer der Völker (474 a.), von denen der letzte, bei welchem ſie eingekehrt war, wie auch Pausanias meldet (1, 39, 1), auch Herrſcher genannt wird (*κορυαυός* 97) und Sohn des Eleuſis (105.) Triptolemos und Eumolpos, vermuthlich auch Keleos, mit welchem Keleä bei Phlius mit ſeiner Eleuſiſchen Telete zuſammenfällt, ſind bedeutsame Namen, hier aber, ſo wie auch Eleuſis, in geſchichtliche Perſonen verwandelt. Keleos und Metaneira, die Mannleiche (als wäre es *Μέτανδρα*, wie Pott neulich bemerkte, ähnlich wie *μετήνυμιος*, *μεταχρόνιος*, *μετέωρος*), hatten drei Töchter (285—88), welche, wie Pausanias ſagt, mit Homer übereinſtimmend (deſſen jetziger Text aber abweicht) Pamphoos Diogeneia, Pammerope und Säfara nannte, und welche mit Eumolpos, wie jener hinzusetzt, die heiligen Handlungen verrichteten (1, 38, 3.)

---

1) Erörterungen in meiner Zeiſchrift für a. R. 1817 St. 1. S. 1—135, in der Ausgabe von J. G. Wolf 1826, in Prellers Demeter und Perſephone S. 85—130 1837, im Allgemeinen und in ſeinen Bezügen auf die Myſterien eine reichhaltige Abhandlung von Guignaut 3, 3, 1098—1122. Euripides in einem Chorlede der Helena 1301 zu dem alten Apythus einen neuen poetiſchen Ausgung.

Daß der Mythos des Hymnus den Triptolemos unter die Herren der Stadt herabsetzt, den dämonischen Triptolemos also, welcher im Namen selbst und in den früheren Feiern, so wie auch immerfort neben der höheren von Eleusis die Einsetzung des Ackerbaus durch den Pflug bedeutet, geiffentlich verläugnet, beruht auf dem wichtigen Motiv, daß er über die leibliche Wohlthat der Göttin die geistliche, über alle andern Demeterfeste das von Eleusis erheben wollte: als ob von jetzt an diese, als die höhere, der allein wesentliche Inhalt der in Eleusis begangenen Feier sey. Städte und fette Fluren bestehen schon (93), die Göttin hält im Zorn über den Unverstand der Metanira die Fruchtbarkeit der Erde ein Jahr lang zurück (305) und nach der Versöhnung wird dem Aarischen Gesilde, wo die krummen Pflüge vergeblich gearbeitet hatten, die Fruchtbarkeit für das Frühjahr zurückgegeben (450—456.) Die Göttin zeigt den vier Herren die Opfer und Orgien (473) und beide Göttinnen senden vom Olymp her denen die geschaut haben, die sie lieben, den Plutos zum Hausgenossen, welcher den Menschen Reichthum giebt (486), eben so wie dieser im A. T. so vielfach als der Lohn der Frömmigkeit verheißen wird. Daß der Demeter auch jener frühere Segen verbankt werde, wird vorausgesetzt, aber hier als das Geringere übergangen, um einzig das höhere Heil, den Vorzug der Mythen vor den Andern zu feiern. So eng aber war im Allgemeinen mit Demeter in der Vorstellung Triptolemos verknüpft, daß er nicht ganz übergangen werden durfte, sondern ihm eine bestimmte Stellung anderswo angewiesen werden mußte.

Das Geschlecht der Eumolpiden ist seitdem der Hauptträger des Cultus von Eleusis gewesen, aus dem immer der Hierophant und der Dabuch gewählt wurde, und das der Keryken schloß sich ihm an; Keryx hieß Sohn des Eumolpos. Der Name Gutsfänger deutet auf Hymnen, wenigstens kurze Gebete und Formeln, in denen die Theologie war, und hat in keinem andern Cult seines Gleichen. Die Umdeutung des Mythos

von der Natur und dem Geseß der Vegetation oder seine Anwendung auf das Menschengeschlecht scheint zwar sehr einfach, in Zeiten zumal worin Natur und Menschheit, Natur und Gottheit in Gedanken und Gefühlen so wunderbar in einander spielten. Aber um in dem Mythos diesen neuen Sinn zu finden, mußte das Gemüth dazu vorbereitet seyn, dem er fortan seine eigne Ahnung als Offenbarung und Geschenk der Göttin thatsächlich beglaubigen sollte: das Leben des Geistes und Gefühls mußte in vielen gottesdienstlichen Männern gewachsen und dadurch die Hoffnung einer nicht schattenartigen Fortdauer inniger und stärker geworden seyn. Wenn der Apostel Paulus, mit Bezug auf den Griechischen Glauben, von dem Samen Korn des psychischen Leibes spricht, das verwesen müsse, damit ein geistiger Leib durch Christum auferstehe (1 Kor. 15, 35 ff.), und der Evangelist Johannes darauf hindeutet, daß der Kern sterben und verwesen müsse um Frucht zu erzeugen (12, 24), wenn vielleicht der Mönch des achten und neunten Jahrhunderts, der de septem miraculis mundi geschrieben hat, ganz von selbst darauf gekommen ist, in dem einen Wunder, dem Absterben und Aufblühen des Pflanzenreichs, ein Bild von der Auferstehung zu erblicken, so ist dieß etwas ganz Andres als daß fromme Eumolpiden sich zu einem Glauben der vorher noch nicht war oder abgestorben, verdunkelt war, erheben zu der Hoffnung daß, wie mit Zeus ein Bund geschlossen sey, wonach die entführte Kore jedes Jahr wiederkehre, so auch dem Tode der sie verehrenden und zu ihrer heiligsgeheimen Feier gelangten Menschen ein neues und unvergängliches Leben im unteren Reich der Kore, besser als das aller andern, folgen werde. Wohl läßt sich denken daß der Keim dieser neuen Religion plötzlich und auf einmal aus dem Mythos in eines Eumolpiden Geist aufgegangen sey; aber den Gedanken zu Glauben und Zuversicht zu erheben, vermittelt und verbürgt durch den Glauben an die Göttin, die durch Trauer und Unwillen gegen die Götter zur Versöhnung und Freude überge-

gangen war, dieß erforderte eine spiritualistischere Denkart, als wir sie wenigstens sonst bis dahin auf einem andern Punkt Griechenlands nachweisen können<sup>2)</sup>. Eine Lehre und ein Glaube wie dieser und eine Institution wie die darauf gebaute, so geordnet in ihren Vorständen, so glänzend und angesehen wie der Hymnus sie erkennen läßt, befestigt genug um sich bis zum Erlöschen des Heidenthums als dessen höchstes und letztes Heiligthum zu behaupten, gehaltvoll genug um in den schönsten Tagen Athens Ansehn zu behaupten, um fortwährend von nah und fern eine unberechenbare Menge von Theilnehmern der Weißen aus allen Klassen anzuziehen, und um in zahlreichen Filialen Nachahmung zu finden, können sich wohl nur nach und nach entwickelt und befestigt haben, und leicht mag man sich daher denken daß die kleine Attische Zwölfsstadt mehr als ein Menschenalter hindurch ausgezeichnet gewesen sey durch tiefsinnige und fromme Männer, bevor sich das dem Heiligthum vorstehende Geschlecht nach seinem Hauptberuf einen Stammvater des schönen Namens Cumolpos gesetzt und die Lehre von einem besseren Leben der Eingeweihten im Hades bestimmt aufgestellt hat. Indessen fehlt es nicht an denkenden und historisch tiefblickenden Kennern des Alterthums welche diese Lehre für uralte in Eleusis ansehen<sup>3)</sup>. W. v. Humboldt be-

2) Reuhäuser Cadmilus s. de Cabirorum cultu et mysteriis 1857 sucht diese Lehre auch in Samothrake nachzuweisen p. 149.

3) Böckh Ind. lectt. aest. 1830 p. 4. Immo ea ipsa quae in Eleusiniis repraesentata esse constat et universa Cereris ac Proserpinae fabula ab agrario deorum cultu profecta, non philosopha quidem ratione conceptam sed profundo sensu viribus naturae genitalibus tacto divinam palingenesiam et mortalium immortalitatem liquido adumbrant, ex morte reviviscentium velut semina: quam sacerdotes viri feminaeque, a quibus quidem curae fuit earum rerum, quas tractabant, posse rationem reddere (Plat. Men. p. 81 d), quam Pindarus et Plato, credo etiam Isocrates et Cicero ex illis collegerunt caerimoniis. Die Lehre war öffentlich und allgemein bekannt.

merkt, daß ihm in den Indischen Mythen keine Spur bekannt sey der in den Griechischen so sinnvoll ausgeführten Idee, daß das Saamensorn der Erde, also gleichsam der Unterwelt, anvertraut, erst durch den Tod in das Leben übergehen kann <sup>4)</sup>.

Ich will zuerst den Schluß des Hymnus wörtlich anführen, auf welchen seine ganze Anlage als den Schlußstein hinstrebt. Die Göttin die wegen der Entführung ihrer Tochter gezürnt und die Frucht der Erde ein Jahr lang zurückgehalten hatte, die jetzt die Tochter zwei Drittheile des Jahres dem Olymp, eines dem Hades willig überläßt, zeigte den vier Vorstehern die heiligen Handlungen und erfand schöne Orgien, ehrwürdige, die nimmer erlaubt ist außer Acht zu lassen, noch zu erforschen, noch auszuplaudern <sup>5)</sup>; denn der große Schmerz der Göttinnen hält die Rede zurück. (In ihm wird ein frommer Grund des auferlegten Schweigens aufgestellt.)

Selig wer diese geschaut hat der Menschenkinder auf Erden:

Wer ungeweiht und des Heil'gen untheilhaft, nimmer wird gleiches Loos der haben, nachdem er verschied, im schaurigen Dunkel.

Wie der Hymnus, so führen auch alle Späteren den Gewinn aus den Mysterien von Eleusis, daß sie das Pfand eines besseren Daseyns im Tod überliefern, auf die Stiftung der Weihe in der unbekannten Zeit zurück. Diese Orgien waren etwas Großes freilich nicht wenn man mit Lobed annehmen wollte daß Entführung und Wiederkehr der Persephone durch die „gemeine Auslegung“ auf die Wiederkehr der Seelen in das Leben bezogen worden seyen <sup>6)</sup>. Allein wer unbefangen sich

---

4) Kavispr. 1, 228. Die Dramatische Lehre erkennt Himmel und Hölle als Hauptlehre an, H. B. Schlegel Ind. Bibl. 2, 360. Von der Offenbarung Zerbusts behauptet Stuhr, sie „weise auf innere Freiheit des Menschen hin und verknüpfe damit die ganz neue Lehre von Himmel und Hölle“. Religionsyst. des Orients S. 357. 368. Götterl. 1, 738.

5) Ich lese 477 οὐτὲ χάρις und ändere ἄγος nicht in ἄγος, was keinen Sinn giebt. 6) Aglaoph. p. 72. Diese Auslegung wird abgeleitet aus der gemeinsamen Meinung der Menschen, daß der Götter

umsehn will, wird finden daß nur auf Eleusis diese Auslegung zurückgeführt wird und nirgendwo als die gemeine uns überlieferst ist. Die Sage daß der mythische Eumolpos zur Zeit des mythischen Erechtheus in Eleusis die Mysterien offenbarte (*ἀνεσφγυσεν*), wie der Parische Marmor sagt, beweist uns nicht daß die Hauptidee, welche den Eleusinien ihre große Bedeutung giebt, in ihnen von jeher bestimmt zu einem Unterschied im Glauben ausgebildet war, wie dieß aus dem Hymnus zu ersehn ist. Auch der Umstand daß sie schon vor der Attischen Auswanderung nach Jonien ein Staatsfest geworden waren<sup>7)</sup>, beweist dieß nicht. Die Eleusinien in Ephesos und in Mykale haben gewiß zur Zeit der Auswanderung die höhere Entwicklung der Telete nicht enthalten, die uns beschäftigt, auch wohl nachdem sie in der Heimat erfolgt war, sich weniger davon zu eigen gemacht, es würden sonst Spuren einer Wirkung in diesem Sinne nicht fehlen. Die Thesmophorien würden sich, wenn die andre Function der Demeter so großen Anklang gefunden

---

Gnade zu allem Glück des Lebens verhelfe, erworben aber werde pro  
sacrorum cultu, eorum praesertim quas ab ipsis constituta aut in  
illustri quodam ad venerandum momento posita crederentur p. 70.  
Auch K. D. Müller Eleusinien §. 9. 27 betrachtet die Idee der Eleusinien  
als die ursprüngliche, nicht als eine langsam gereifte. 7) Daß nach  
Straton 14 p. 683 die Meliden oder Androkliden in Ephesos noch zu  
seiner Zeit die Aufsicht über die dortigen Eleusinien mit dem Titel *πασι-*  
*λεις* führten, ist Folge davon, wie Böckh und K. D. Müller bemerkt ha-  
ben, daß schon vor ihrer Auswanderung in Athen die *πασιλεις* dasselbe  
Vorrecht hatten. Ueber das Verhältniß der Eleusinien zum Staat in hi-  
storischer Zeit Preller Eleusinien in Paulys Encycl. G. 81 f. K. D.  
Müller Eleusinien §. 10—12. In Mykale wurde ein Heiligthum der Eleu-  
sischen Demeter von einem Begleiter des Kleus gegründet, Herod. 9,  
97. 101. In Gerhards Mythol. §. 413 f. scheint das Wesentlichste der  
Eleusinien nicht unterschieden zu seyn, wenn gesagt wird, der Eleusinische  
Cult habe sich weit verbreitet in Asien, besonders in Sicilien, Unterita-  
lien. In Pheneos wurden, wie wir unten sehen werden, erst die Thesmo-  
phorien, dann die Eleusinien eingeführt.



hätte, nicht in dem Maße wie geschehen verbreitet, und andere Demetrii nicht nach Hauptscenen des Mythos besondre Namen und Gestalt angenommen haben. Der Attische Demos Phlya, Phlyeis rühmte daß seine Telete der Großen Göttin und der Phlya (*Phloia*, der Kore, wovon der Ort hieß) älter als die von Eleusis sey <sup>8)</sup>, und sie hat sich bis spät hin behauptet; aber ein Geist wie der in Eleusis scheint von dort nicht ausgegangen zu seyn, so wie er auch den Thesmophorien Athens gänzlich fremd ist. Der Tod ist mystisch vor allem Andern, und der Dienst der Demeter bezog sich auch vorher an vielen Orten auch auf die Todten, die in der Erde ruhen. Die höchste Entwicklung daraus, wonach die Wiederkehr der Kore zum Licht auf den Uebergang der Menschenseelen durch den Tod zu einem neuen Licht bezogen wurde, finden wir zuerst in Eleusis und beurfundet zuerst in dem Homerischen Hymnus und einfach dahin ausgesprochen, daß nicht alle Menschen im Tode gleich, sondern die Theilnehmer an der Telete und dem durch sie begründeten Glauben mit guten, besseren, süßeren Hoffnungen, wie man sich gern ausdrückte, dem Tod entgegen sehen. Dazu stellte sich dann der im Hymnus nicht berührte Gegensatz wie von selbst ein, der Gegensatz eines besonders traurigen Looses welches den andern, auch nicht mit besonderen Sünden Behafteten, wofür besondre Strafen bestanden, dort wartete. Der Hades blieb der gemeinsame Wohnort für Beide, aber ein ganz anderer als der alte Hades, getheilt in zwei durchaus verschiedene Reiche, eines des Glücks und eines der Nothigkeit oder des Elends. Eine Feier und eine Ordensverbindung auf diesen bestimmten Glauben gegründet, ist meines Erachtens weit jünger zu denken als der Dichter der Ilias. Daß Apollon in Delphi den Sterblichen nahe trat, ist, scheint es, als eine frühere Folge und Entwicklung des Hellenischen

---

8) Plutarch zu Emped. bei Pseudo-Orig. *π. ἀποστόλων* p. 144 ed. Miller.

Systems der menschenartigen Götter zu denken, als die Idee daß das Göttliche im Menschen sie den Göttern annähere, daß die Verstorbenen nicht bloß als Schatten im Hades fortbauerten, sondern daß kraft der vermenschlichten, vergeistigten Demeter und ihrer Tochter die von ihr Aufgenommenen ein Leben im Licht, unschuldig, mühelos, genussreich fortsetzen sollen. Aber so wie sie im Hymnus erscheinen, stehen sie nach der andern Seite auch von Dnomaakritos und dem Geiste seiner Zeit weit ab.

Die späteren Zeugnisse für die Wohlthat der zwei Göttinnen, die Seligkeit nach dem Tode, lassen durch ihre Uebereinstimmung das einfache älteste, im Hymnus, in seinem vollen Werth erscheinen. Das Gepräge religiösen Gefühls ist allen Ausdrücken, Beinamen und Formeln die diesen Gegenstand angehn, wie einfach und fein sie auch nach Griechischer Art seyn mögen, so eigenthümlich daß sie, wer solche Gefühle nicht voraussetzen mag, gar nicht versteht. Man kann bei manchem der alten Schriftsteller annehmen daß er diese Sprache nicht mitempfinde, sondern nur nachahme: aber von einem Pinbar, Sophokles und manchen Andern sollte doch dieß nicht geglaubt, nicht Wortklang statt des tiefsten Gehalts und des größten Ernsts aus solcher Rede herausgehört werden. Aeschylus betet in den Fröschen (886):

Demeter, die du auferzogenst meinen Geist,  
Sieh daß ich würdig deiner heiligen Weihen sey.

Dieß also das Zeugniß eines Aristophanes dafür daß Aeschylus zu den Mythen gehörte, oder jedenfalls seine Ansicht über die Uebereinstimmung seiner Seelenstimmung mit der Religion von Eleusis im Allgemeinen, womit wir seine Werke zusammenhalten können. Die Angaben daß er in mehreren seiner Stücke von der Demeter mystischer gesprochen und daß er Verfolgung erfahren habe, sind dabei nicht zu übersehen, da es zumal an sich unwahrscheinlich ist, daß in jener Zeit ein in Eleusis Eingeweihter sich ausgeschlossen habe; und wenn Clemens das

Gegentheil behauptet, worauf Lobed sich stützt (p. 82), so hat Fripsche mit Recht bemerkt, daß Clemens eine Stelle des Aristoteles (Eth. Nic. 3, 2) nicht richtig aufgefaßt und einen falschen Schluß daraus gezogen haben müsse. Sophokles sagt in seiner letzten Tragödie von den Göttinnen von Eleusis, daß sie den Sterblichen als ihre geistigen Ammen die hehren Weihen darbieten (*αἰθροῦνται*, Oed. Col. 1045), und vermuthlich in seiner ersten, dem Triptolemos, sagte er, sich anschließend an den Hymnus:

Wie dreimal selig die  
Der Menschen die, nachdem sie diese Weis'n geschaut,  
Zum Hades geh'n; denn diesen ist allein verlieh'n  
Zu leben und den Andern nichts als Elend dort.

Im Philoktet sagt der in Eleusis eingeweihte Gott Herakles: die Frömmigkeit stirbt mit den Menschen (1442), d. i. begleitet sie in das jenseitige Leben, ihre Werke folgen den Frommen nach: was Euripides in einem Bruchstück nachahmt: „die Tugend ist, wenn einer scheidet, unverloren“ u. s. w. Auch enthält ein Bruchstück des Sophokles die Frage: du betrauerst den sterblichen Menschen, wenn er umkam und weißt die Zukunft nicht, ob sie Gewinn bringt (fr. 725 Dind.). Im König Oedipus sagt er daß die Götter auf die Frommen und die Unfrommen schauen und keinem Unheiligen je Entrinn zu Theil werde (277.) Antigone, da sie in die streng bewachte Behausung hinab soll, nährt in Hoffnungen den Gedanken daß sie lieb dem Vater, der Mutter kommen werde, lieb dem Bruder (888—90), mit dem sie lieb liegen wird, mit dem lieben (73. 76.) Pindar der auch der Demeter heiligen Hain erwähnt (J. 1, 57), singt in einem Threnos auf einen in Eleusis Eingeweihten: Selig wer Jenes schaute und unter die hohle Erde geht: denn er kennt des Lebens Ende und kennt den gottverliehenen Anfang (den Anfang eines neuen, dauernden Lebens, keineswegs Metempsychose). Euripides läßt wenigstens den Herakles, als er aus der Unterwelt zurückkehrt, sagen, er

habe den Kampf mit Kerberos glücklich bestanden weil er der Nykten Orgien geschaut habe 9). R. D. Müller hat die Meinung geäußert, daß in Polygnots Zeitalter beinahe jedes edlere und gebildete Gemüth bei der Unterwelt an Mythen und Orpheus dachte. Sokrates führt im Panegyrikos an (6), wiewohl die Erzählung mythisch sey, wie Demeter nach ihrer guten Aufnahme in Attika den Vorfahren zwei Geschenke gemacht, welche die größten seyen, die Früchte und die Telete, deren Theilnehmer für das Ende des Lebens und für alle Ewigkeit süßere Hoffnungen haben. Dieselben Worte gebraucht er auch anderwärts von den Rechtschaffnen und Frommen überhaupt, im Gegensatz der Gewissenlosen, die sich Genüsse verschaffen und nachmals in Unfälle gerathen, daß sie in der Gegenwart sicher fahren und für alle Ewigkeit süßere Hoffnungen haben (p. 166 vom Frieden.) Hyperides, in dem Bruchstück seines Epitaphios bei Stobäus, sagt, da er nicht vor lauter Eingeweihten oder Gläubigen zu reden annehmen konnte: „wenn das Gestorbenseyn ähnlich ist dem Nichtgeborenseseyn, so sind sie befreit von Krankheiten und Kummer und dem Andern was dem menschlichen Leben zustoßt: wenn aber Empfindung ist in Hades und Verwaltung von Seiten der Gottheit, wie wir annehmen (*ὡςτοις ὑπολαμβάνομεν*), so ist wahrscheinlich daß denen welche der Verehrung der Götter, die aufgelöst wurde, zu Hülfe kamen, die meiste Vorsorge von der Gottheit zu Theil wird. Aus den jüngst aus Aegypten nach England gebrachten Theilen der Rede sehn wir, daß die Auflösung der Ehren der Götter auf die Makedonier geht, welche mit diesen die der Menschen zu vermischen und zu verwechseln und die Knechte Alexanders als Heroen zu ehren die Hellenen zwangen (col. 9.) Den Leosthenes aber werden die Besieger der Troer,

---

9) Herc. fur. 612. So erzählen Jason, die Dioskuren u. A. sie haben die Weihen empfangen um ihrer Thaten gewisser zu werden, bei Apollon. 1, 915 c. Schol. Diod. 5, 49. Orph. Argon. 465 al.

der Perser begrüßen und ihm und seiner Schaar selbst den Harmobios und Aristogeiton nicht vorziehen (col. 13. 14), ihr Tod ist der Anfang eines schöneren Lebens — eines Lebens im unsterblichen Ruhm (col. 11. 12), durch dessen energische Schöpfung, die nur Athener nachzuempfinden fähig waren, er seine eignen Gedanken neben denen der Eingeweihten (*ἡμετέρας ἐνδοξαίονες*) verräth: von den Erdengütern allen ist der Ruhm das höchste doch, wenn der Leib in Staub zerfallen lebt der große Name noch. Der Romiker Philemon sagt (fr. 90): denn die Gott verehren haben schöne Hoffnungen zum Heil. Cicero, welcher wohl ohne Zweifel bei seinem ersten Aufenthalt in Athen sich hatte aufnehmen lassen, spricht das große Wort aus, unter all dem Trefflichen was das Menschenleben Athen verdanke, sey nichts Besseres als jene Mysterien, welche die rohe Menschheit zur Menschlichkeit gesänftigt haben als wahre initia, nemlich Anfänge des Lebens, und gelehrt nicht bloß die Weise mit Freuden zu leben, sondern auch verließen mit einer besseren Hoffnung zu sterben (Leg. 2, 14, 36 cf. Verr. 5, 72.) In Hinsicht des Letzten verweist er den Atticus, weil er eingeweiht sey, auf die Mysterien, d. i. die menschliche Unsterblichkeit, indem die Götter des Mythos, von denen zum Theil Gräber gezeigt würden, keine Götter seyen (Tusc. 1, 13), so wie er anderwärts dem Euhemerus entgegenstellt (N. D. 1, 42) *Eleusina sanctam illam et augustam, ubi initiantur gentes orarum ultimae.*

Bezüglich auf Varro übergeht Augustinus (C. D. 7, 20) das Mythische, das für diesen nichtig war, verräth aber wie unwillkürlich daß es nicht fehlte an dem was über das Agrarische hinausgieng, in den Worten: *dicit deinde multa in mysteriis ejus (Cereris) tradi quae nisi ad frugum inventionem non pertineant.* Lucretius hat den Glauben von Eleusis im Sinn im Eingang des sechsten Buchs, wo er von Athen sagt daß es die Früchte und die Gesetze und, wie er bitter hinzusetzt, den Epikur hervorgebracht habe, den Verächter der von den Dämonen

verheissenen besseren Hoffnung, der die Todesfurcht auf entgegengesetztem Wege zu beseitigen dachte. Der Stoiker Zenon ließ gesonderte Wohnsitze der Frommen in der Unterwelt, ruhige und ergöbliche Gegenden, und der Gottlosen, finstre und toth-erfüllte gelten (Lactant. div. instit. 7, 7), was bildlich verstanden andern uns überlieferten Meinungen der Stoiker nicht geradezu widerstreitet <sup>10)</sup>. Sein Schüler Chrysippos und zwei Jahrhunderte später Epiktet verknüpfen die Begriffe Gottseligkeit und Myslerien, die von den Alten für Bildung und Besserung des Lebens gestiftet worden <sup>11)</sup>. Diodor schreibt daß den Frommen die Götter nicht bloß im Leben wohlthun, sondern auch nach dem Tode, da sie durch die Weißen göttliche Leitung (*δὲν* für *δεῖ*) mit süßem Trost (*μὲν εὐφροσύνης ἡδονῆς*) für alle Ewigkeit gewähren <sup>12)</sup>. Unter Kaiser Augustus, der sich hatte einweihen lassen, fodert der in Rom lebende Krinagoras in einem Epigramm auf, wenn man auch sonst nicht reise, nach Athen zu gehn, um die großen Nächte des Demeterfestes zu schauen, wodurch man im Leben kummerlosen und, wenn man sterbe, leichteren Muth haben werde.

Die bessere Hoffnung welche die Gläubigen voraus hatten, war die Hauptsache; wie die Phantasie die entgegengesetzten Zustände Weiber sich zu veranschaulichen suchte, ist dagegen von untergeordneter Art, da es ihr bei dieser Aufgabe nie gelingen kann den Verstand zu befriedigen. Die Grabschriften der ersten Christen beschränken sich auf die Erlangung des ewigen Friedens. Sehr weislich drückten sich der Hymnus aus und Sophokles in den angeführten Versen, aus deren Uebersetzung man auf eine gottesdienstliche Formel schließen möchte, zurückhaltend und nur ganz allgemein, wie es der Verständigung einer hohen, unerforschlichen Glaubenswahrheit wür-

10) S. Ritter Geschichte der Philosophie 3, 606 f.

11) Etym.

M. *παρ.* Epict. Diss. 3, 21, 15.

12) A. Mai Coll. 2, 8.

Exc. Vatic. p. 9 Lud. Dind.

dig ist und natürlich; durch Entwicklung und Erklärung, um sie dem sinnlichen Volk oder auch dem gemeinen Verstande näher zu bringen, wird sie unvermeidlich verlieren. Doch bezieht sich auch ein andrer Vers des Sophokles auf die Hymnen des Ausaios und seines Sohnes (Eumolpos), worin das Glück der Seligen ein ewiger Rausch genannt war, wie wir in Platons Staat lesen, daß nach jenen Beiden die Heiligen (*δῶροι*) im Symposion gelagert und bekränzt alle Zeit zechend zubringen (p. 363 c. d.) Sophokles nemlich, aus dem auch die Trift und die den Seligen beschiednen Blumen im Gefilde bemerkt werden <sup>13)</sup>, erwähnt den fußlosen Becher, wahrscheinlich den dort bei dem Symposion freisenden <sup>14)</sup>. Ueber dieß Zechen scherzt, wie Platon, Aristophanes in den Lagonisten wo es heißt, die Todten würden nicht bekränzt und mit Delen gesalbt werden, wenn sie nicht gleich wie sie hinunterkämen trinken müßten, und darum würden sie auch Selige genannt (*μακάριοι*): denn jedermann sage, der Selige (*ὁ μακάριος*) ist hingeschieden, ist entschlafen, Glücklicher, daß er keinen Kummer haben wird. Nicht von Allen wurde dieser Ausdruck so leicht genommen wie hier, für die Todten die das Glück haben nicht mehr zu empfinden <sup>15)</sup>, sondern ursprünglich hat jeder Ausdruck seine eigentliche und volle Bedeutung. Daher ist das wörtliche Zeugniß des Aristoteles wichtig nach welchem bei den Griechen der Glaube die Verstorbenen für Selige (*μακάριοι καὶ εὐδαίμονες*) zu halten, wonach sie auch die Besseren genannt würden (*ὡς κατὰ βελτιόνων καὶ κρείττωνων ἤδη γειγνόντων*), wie die Pythagoreer erklärten, daß wir besser würden wenn wir zu den Göttern giengen <sup>16)</sup>, älter sey als daß jemand angeben könne, wer dieß eingeführt habe, wie denn auch die Ansicht daß sterben besser sey als leben, sich weit un-

13) Schol. Ran. 344.

14) Griechische Tragödien I, 308.

15) Phot. s. v.

16) Plut. de def. or. 7, de superst. 9.

ter den Menschen verbreitet habe <sup>17)</sup>. Der Ursprung der Eleusinien, aus dem wir die Erscheinung dieser Ausdrücke herleiten dürfen, lag so weit hinter Aristoteles zurück, daß sie für uralte gelten konnten. In den Persern des Aeschylus wird Darius vom Chor genannt *μαχαίρας ἰσοδάμων* (636.) Der Ausruf *βῆλλ' εἰς μαχαίραν* für in den Hades <sup>18)</sup>, wofür ein Komiker auch setzte *εἰς ὀλβίαν*, zeigt wie gewöhnlich es in Attika geworden seyn muß die Todten Selige zu nennen; auch kommt das Wort, aus dem Leben genommen, bei Menander und Alkiphron vor. Auch *χοηοὶ* hießen sie <sup>19)</sup> und Demetrier <sup>20)</sup> und bei Aristophanes schwören die Alten im gemeinen Leben gewöhnlich bei der Demeter <sup>21)</sup>, freilich auch Andre, ihrer Heiligkeit wegen, wie Strepsiades und Kleon, und bei den zwei Göttinnen gewöhnlich die Weiber, wie Phrynichos bemerkt, was auch der heiligste Eid war <sup>22)</sup>. In der Unterwelt des Aristophanes in den Fröschen fallen dem Herakles Aulostöne auf, das Licht so schön wie droben, Myrtenhaine, glückselige Gesellschaften von Männern und Frauen und viel Händeklatschen (154—57), die Mythen wohnen nah an der Straße an der Pforte des Pluton (162), und der Hymnus an Iachos und das andre Lied der Mythen (324—52. 448—59) lassen ernstgemeinte fromme Poesie wohl durchfühlen. Es ist mir nicht unwahrscheinlich daß Pindar seine Schilderung des unbekannten Landes von den Attischen Mysterien, da diese Dichtungen nichts Geheimen waren, entlehnt hat, Sonnenlicht in den Nächten wie am Tage, müheloses Leben, ohne Pflug und Ruder, bei den Geehrten der Götter die den Eid gehalten, ein thränenloses Daseyn; rosenreiche Triften, voll Weißbranch-

17) Im Eudemos, von der Seele b. Plutarch. de consol. 27.

18) Tim. Lex. Plat.

19) Plut. Qu. Gr. 5.

20) id. de

fac. in o. l. 28. Bei dem Eiden verrichteten die Alten Gebräuche wie bei dem Begräbniß, Plut. de Is. et Os. 70, und in Rom streute man Getreidesaamen auf die Todten, Cic. Legg. 2, 25, 68.

21) Aoh.

674. Vesp. 629. Lys. 271.

22) Mosch. 4, 75. Juven. 14, 219.



duft und Goldfrüchten, Lust an Rennspielen und Gymnasien, Würfelspiel und Lauten und immer weibbrauchduftenden Mären der Götter (Ol. 2, 61—67. Thren. 2.) Auch in dem Gespräch Arionchos sind in die Erbsichtung von der Unsterblichkeitslehre auf Tafeln, welche die Hyperboreischen Jungfrauen nach Delos gebracht hätten, Nachklänge der Attischen Dichtung von der Seligkeit eingebrungen (c. 20), absteigend von der in rein geistiger Thätigkeit bestehenden, nach den Philosophen, die vorher geschildert ist (c. 17), und entfernter bis in die Aeneide gelangt (6, 638), immer im Hades, wie nach der Lehre von Eleusis. Von einem neuen verklärten Leibe ist nirgends die Rede, er wird vorausgesetzt. Die Freuden des ewigen Lebens sind ganz den irdischen nachgebildet, etwas edler als die des Muhamedischen Paradieses, da ein Attisches Symposion Geistesgenüsse und Attische Chöre, Empfindungen wie ächte Kunst sie erzeugt, nicht ausschlossen. Von Euris ist in diesem Paradiese nirgends eine Spur, obwohl ihre irdischen Vorbilder doch bei den Symposien nicht fehlten. Charakteristisch sind, wie für den Araber die kühlenden Quellen, so für die Griechen das schöne Sonnenlicht. Uebrigens möchten die Becher des Musäos geraume Zeit nach dem Homerischen Hymnus hinzugebracht worden seyn als Jacobus schon vorherrschte und die Gemeinde der Geweihten zu einer großen mehr gemischten Masse geworden war. Es war eine Zeit wo ein Irenäus den Evangelisten Johannes von den Weinstöcken im tausendjährigen Reich eine so ungeheure Fruchtbarkeit verheissen lassen konnte, daß sie für die Trunkenheit der Mythen in alle Ewigkeit zugereicht haben würden (c. haer. 5, 33, 3), und als Dante im Convito sang:

O beati quo' pochi che seggono a quella mensa  
ove il pane degli angeli si mangia: e miseri  
quelli che colle pecore hanno commune cibo:

da hatten seine Worte auch nicht für Alle bloß figürlichen Sinn.

An einer Trinkschale von schöner schlichter Attischer Erfin-

bung wird ein, nach zwei vorangehenden Szenen zu schließen, tugendhafter Jüngling von Hermes vor die Richter der Unterwelt eingeführt und in die Gesellschaft würdiger ernster Männer aufgenommen <sup>23)</sup>.

Das Loos der Uneingeweihten finden wir zuerst unter dem glücklichsten Bilde wovon Platon im Gorgias in witziger Umdeutung nach seiner Art eine Anwendung macht (p. 493 b. c), sehr milde geschildert. Sie tragen Wasser in ein durchlöcheretes Faß, wofür man nachher auch ein Sieb gesetzt hat: so wie dieß Wasser, zerrinnt ihnen das Leben, es fehlt ihm der feste Grund, das *κότος*. So hatte Polygnot sie in Delphi gemalt, in Verbindung mit Strafen von allerlei Freveln, Thorheiten und Schwächen, zugleich mit einem Kreise von Schatten im Homerischen Sinn. Auf dem Rahn des Charon sah man Tellis und Kleoböa, die Großeltern des Archilochos, die Letztere mit einem Kasten auf dem Schooße, wie man ihn der Demeter gab. Durch sie war mit einer Kolonie der Dienst der Demeter nach Thasos übergetragen worden von Paros, wo ihr Enkel auf diese einen Hymnus gedichtet hatte, der dem Thasischen Maler bekannt seyn mochte. Nachher sind die Uneingeweihten im Koth, was Platon nebst dem Sieb, neben dem ewigen Rausch, also wohl auch nach den Hymnen des Musaios, erwähnt, und im Phädon mit Recht als sinnbildlich erklärt <sup>24)</sup>, wo er sagt, die Stifter der Weißen haben die bedeutende Lehre aufgestellt, daß wer uneingeweiht und unvollendet in den Hades komme, im Schlamm liege, die Seele des Geweihten aber mit Gott verkehren werde. Neben der hergebrachten Finsterniß ist *ἐν βορβόρῳ* zur Formel geworden, die von vielen alten Schriftstellern wiederholt wird <sup>25)</sup>. Aristophanes setzt Schlan-

23) Gerhard Auserles. Vasenbilder Th. 3 Taf. 23. Meine K. Denkm. 3, 337 f. 24) *alvismodas*, p. 69 c, wozu Olympiodor den Koth auf Orpheus zurückführt. Heraklit schon sagt *βορβόρῳ χαίρουσιν* und *βορβόρῳ ψυχὰς ἔχουσιν*, was dieß Bild erklärt. 25) Wytttenbach zu dem Fragment von der Seele hinter de S. N. V. p. 138; Theokrit von Chios

gen und Raubthiere hinzu (Ran. 143) und statt Roths fliehenden Mist, so wie Platon Begrabenseyn in einem Schlamm oder Lehm (πηλός.) Auch in der Dichtung des Ariochos sind umzingelnde Schlangen und unaufhörlich brennende Fackeln genannt als ewige Strafen (αἰδώς), womit die Phönen martern, aber nur den Tantalos, Tityos und Sisyphos, indem jene an die Stelle traten der alten, natürlichen, in deren Natur selbst liegenden Qualen, so daß daraus sich nur eine entfernte Vergleichung mit der starren, hartherzigen und Vernunft und Geist des Evangeliums gleich sehr verläugnenden mittelalterlichen Vorstellung so vieler alten Maler ergibt. Aeschylus sagt nur, ein anderer Zeus spreche, wie die Sage sey, bei den Todten das letzte Urtheil (Suppl. 217); die Antigone des Sophokles will den Göttern brunten gefallen und gedenkt als ihrer Mitbewohnerin der Dike (75. 447.) Der Komiker Philetaros, indem er von Muslern und nicht eingeweihten Muslberächtern spricht, läßt diese, obgleich er ihnen schmutzige Sitten beilegt, doch nicht im Roth liegen, sondern nur Wasser in das durchlöchernte Faß tragen<sup>26)</sup>. Unausbleiblich mußten auch neben diesem allgemeinen Loos der Uneingeweihten zu den alten Höllenstrafen neue für die besondern Sünden derselben erfunden werden. In einem der Platonischen Briefe ist aus den alten und heiligen Sagen von der Unsterblichkeit der Seele und den schweren Strafen, die gesetzt seyen, gefolgert, daß es ein geringeres Uebel sey Böses zu leiden als zu thun (Ep. 7 p. 335 a.) Nach Demosthenes malten die Maler an den Wänden die Gottlosen mit Ara, der Rachegöttin, mit der Verläumdung, dem Red, der Empörung und dem Streit (Aristog. p. 489.) Ein Redner Antbias hatte in einer Klage gegen Phryne die Höllen-

---

sagt in einem Epigramm von einem Schlemmer, er sey σοφός & ἀγαθός. Noch Aristides von den Frommen und ihren süßeren Hoffnungen über das Lebensende sagt, daß sie ein besseres Daseyn haben und nicht in Finsterniß und Roth liegen werden was der Ungeweihten warte. Kleon. p. 259 Jebb. 26) Athon. 14 p. 633 e.

strafen ausgemalt, welchem Hyperides antwortete 27). Aristophanes stellt in den Fröschen eine Anzahl peinigender Scheusale zusammen (472—478.) Plautus sagt (Capt. 5, 4, 1): *vidi ego multa saepe picta, quae Acherunti fierent cruciamenta*. Gar viel der Art mag dem Lucretius vorgeschwebt haben bei seinem Eifern gegen solchen Glauben. Der Orphische Einos ermahnt, vor den Keren, die in schwer täuschenden Gestalten die Ungeweihten umstricken, Böllerei und Lüsternheit, auf der Hut zu seyn und sich seines Ratharmos zu bedienen 28). Auch nur ewig im Roth zu liegen ist hart, doch besser als in Flammen und stinkendem Pech des Abgrunds nach mittelalterlichem Christenthum; wie denn die Diener der Kirche, ungebildetem Volk gegenüber, zu Zeiten ihrer ganz physischen Hölle durch ganz körperliche Strafen eine so grausam abschreckende Gestalt gegeben haben, daß Napoleon sagen konnte, die Religion Christi sey eine Drohung geworden wie die Mahomeds und seiner Anhänger eine Verheißung sey 29).

27) Pors. ad Eurip. Or. 5.

28) Stob. 5 p. 65.

29) „Das Gericht (die Höllenstrafen) ist ja überhaupt nicht christlichen Ursprungs und Sie haben es bequemer in den Offenbarungen, auf welche sich Platon beruft.“ So schrieb Schleiermacher an Delbrück in dessen Schleiermacher 1837 S. 23, und dieß giebt Delbrück auch zu S. 112. Es ist natürlich daß der Verheißung eines seligen Lebens auf immer, die Aussicht eines unseligen auch auf immer gegenübergestellt wird. Eine „terroristische Priesterschaft“ oder fruchtbare Phantasie können von der in Einsalt gefassten Idee einen argen Mißbrauch machen und wenn Platon gegen Ende des Gorgias zwischen heilbaren und unheilbaren Seelen einen Unterschied macht, was Lessing (von der Ewigkeit der Höllenstrafen) mit dem Fegefeuer vergleicht, so wie Brandis Geschichte der Gr. und Griechisch-Röm. Philos. 2, 1, 448, so tastet doch auch er den alten Mythos nicht an und läßt die ganz Bösen, Unverbesserlichen, gleich den drei Homerischen Büßern, welche Rhadamanth einmal in den Tartaros verwiesen hat, ewige Pein leiden (τὸν αἰὲς χρόνον). Weitere Speculation darüber, wie sich das Sokratische in menschlicher Vernunft und Gemüth begründete Bewußtseyn Gottes und der Welt damit vertrage, forderte und ertrug der Zusammenhang

Der Glaube der Mysten fand in der Vorstellung von dem was den Andern und den Sündern bevorstand, während sie sich als Gerechte und Heilige (ὁσίους) betrachteten, was sie seyn sollten, eine Stütze, ihre Hoffnungen einen Widerhalt durch das was Jenen drohte. Es konnte nicht fehlen daß unter ihnen sich hier und da, gegenüber den Regern (βασιλεὺς), einiger geistliche Hochmuth, wie einer alleinseigmachenden Kirche — wie sehr dieß auch Manchen unheilenisch nicht weniger als unchristlich vorkommen mag — erzeugte. Es kommt vor daß sie die welche nicht zu ihnen gehörten, noch ehe es mit dem Noth geschehn konnte, im Leben mit bösen Meinungen über sie strafte, wie bei Platon in der mehrangeführten Stelle. Wogegen Andre erst aus Altersschwäche oder bei herannahendem Tode an die Höllenstrafen zu glauben anfiengen, wie ebenfalls Platon im Staat bemerkt (1 p. 330 d), und Aristophanes stellt uns von diesen einen vor Augen in dem Erygäos, der sich ein Schweinchen kaufen will um vor seinem Ende sich einweihen zu lassen (Pac. 324.)

An die bessere Hoffnung im Sterben knüpfte die Letzt natürlich und nothwendig die Forderung der Frömmigkeit oder des Gottesdienstes und eines rechtschaffnen Wandels. Im Hymnus sagt nach der Entscheidung des Zeus der Gemal der Persephone zu ihr, die Unrecht thaten werden immerdar büßen, die nicht dein Herz mit Opfern versöhnen und fromm die gebührenden Gaben darbringen (367.) Darum waren die mit schwerer Schuld Behafteten ausgeschlossen und darum giengen allgemein die Reinigungsgebräuche und Sühnungen der Einweihung voraus. Durch die Vorstellung eines nach dem Tode fortgesetzten entweder seligen oder peinlichen Daseyns, eines ganz andern Verhältnisses der Menschen zu den Göttern der

---

nicht. An dogmatischen Rechtfertigungen hat es nicht gefehlt, gründlich genug, etwa wie die der Rebergerichte. Erstinderisch in Höllenqualen waren auch die späteren Indier, z. B. bei Manu. In den Heden fehlt auch nicht die Sonne der Unterwelt.

Telete als vorher über die menschliche Sündhaftigkeit zum Bewußtseyn gekommen war, mußten die Reinigungsgebräuche eine viel ernstere und tiefere Bedeutung für den einzelnen Mysten erhalten, als vorher die Jahres- und andern Feiern und Gebräuche zum Bekenntniß und zur Sühne der menschlichen Schwachheit oder die vom Orakel geleitete Abbüßung besondrer Frevelhaftigkeiten im Allgemeinen für die Erregung und Stärkung des Gewissens haben konnten. Auch bei Aristophanes singen die Mysten in der Unterwelt, daß denen allein Sonne und fröhliches Licht gehören die eingeweiht sind und ein frommes Leben führten gegen die Fremden und die Mitbürger (454—59), was vermuthlich auch aus wirklichen Formeln genommen ist. Im Noth liegen die sich gegen einen Fremden vergangen haben, oder gegen die Eltern, oder falsch geschworen oder gestohlen u. s. w. (146 — 150.) Sopatros, ein Lehrer zu Athen in später Zeit, bei dem wir Kenntniß vieler jetzt verlorenen Attischen Schriften voraussetzen dürfen, läßt den frommen Jüngling der die Aufnahme geträumt hat, sagen: „Wenn ich in die Mysterien eingeweiht, der Telete theilhaftig werde, so will ich künftig meinen Handlungen vorstehn, nicht tadeln soll man mich in der Stadt wegen Vergehen, nicht schelten als schwachhaft, nicht zurechtweisen weil ich strauchelte; sondern ich werde durch die Weihe zu aller Tugend bereitwilligst seyn — bedenkend bei mir selbst die Verwandtschaft der Seele zum Götlichen“<sup>30)</sup>. Dike neben dem Throne des Zeus sitzend und beaufsichtigend alle menschlichen Dinge, wie Orpheus, „der uns die heiligsten Weihen gestiftet hat,“ sagt, dieß führt die Demosthenische Rede gegen Aristogiton den Richtern zu Gemüthe (p. 772.) Andokides sagt zu den Richtern: ihr habt die Heliogäumer der Götinnen geschaut, damit ihr die Frevelnden straft und die lossprecht die nichts Unrechtes thaten (de myst. p. 94 Bekk.) und der Satz des Orpheus ist darum nicht gemein,

30) Walz. Rhett. Gr. 8, 114 s.

weil es nach altem Gesetz so ist, wie Sophokles sagt (Oed. Col. 1384), weil ihn Hesiodus ausspricht, weil er aus Homer hervorgeht, weil ihn Viele wiederholen; den Orphikern, die darin nicht anders konnten als mit Eumolpos übereinstimmen, dieß Zeugniß ihrer Denkart entreißen zu wollen, ist mehr als bloß willkürlich. Wird man es bei dem Zusammenhang des Pythagoreischen Glaubens mit dem Eleusischen für zufällig halten, daß er zuerst anfangs über die Tugend zu sprechen, wie Aristoteles sagt <sup>31)</sup>, und daß in der Lehre der Pythagoreer ein sittlicher Ernst und Bestreben durchhin walten?

Durch die Innigkeit des mythischen Gottesdiensts ist es geschehen, daß Demeter und Kore, die in der Natur Eins sind, in Eleusis auch als Personen zu einer Zweieinheit zusammenschmolzen. Die Sprache hatte dafür im Dual τὼ θεῶν den kürzesten Ausdruck, der außerdem nur noch auf die Dioskuren Anwendung gefunden hat. Die Mutter und die Tochter sind das Götterpaar, *διώνυμοι θεαί*, doppelnamige Göttinnen <sup>32)</sup>, die ihren Namen vertauschen könnten, so daß τὼ Θεσμοφόροι, *περικαλλῇ Θεσμοφόροι* gesagt wurde obgleich die Tochter nicht Thesmophoros war, welche Pindar indessen Thesmophoros nennt. Bei ihnen gemeinschaftlich schwuren besonders die Frauen, *καὶ τὼ θεαί, κατὰ τὰς θεάς* <sup>32a)</sup>. Auch hatten sie in Eleusis einen gemeinschaftlichen Altar <sup>33)</sup> und die Pythagoreer nannten die Zweizahl Demeter oder Eleusinia. Kore wird daher auch Koresia (Dörsterin) genannt <sup>34)</sup>, wie von Sophokles Demeter, und trägt einen Ehrenkranz auf Münzen des Agathokles mit *KOPAZ* <sup>35)</sup>, in Appulischen Vasengemälden (neben dem ährenbekränzten Pluton) auch den Hahn, der der Demeter von Eleusis

31) Magn. mor. 1, 1.

32) Eurip. Phoen. 684.

32a) Gewöhnlich τὼν θεῶν Schaef. Melet. p. 30. Ael. H. A. 9, 65.

33) Hesych. *δμόρωμοι*.

34) Zenob. 4, 20. Suid. s. v.

35) Derselbe Kopf, den man auf Münzen von Syrakus, Metapont u. a. sieht.

heilig war <sup>36</sup>). Der von andern Tempeln abweichende große Bau des Iktinos in Eleusis, nachdem die Perser das alte Anaktoron verbrannt hatten <sup>37</sup>), war nach diesem Dual eingerichtet, indem die weite Cella durch zwei Reihen doppelter Säulen abgetheilt war. So vermuthlich auch in Enna indem Cicero ein Marmorbild der Ceres und in altero templo eines der Libera erwähnt (Verr. 4, 49.) Natürlich kommt zu der Dionymie der Namen Homonymie in den Beinamen hinzu. Wie Demeter ἀγνή, rein und hehr, schon in der Odyssee heißt, so beide Göttinnen bei Archilochus, Δήμητρος ἀγνῆς καὶ Κόρης τὴν πανήγυριν σέβω, und τὰς ἀγναῖς oder ἀγναῖσι θεαῖς werden Gaben dargebracht in Sicilien <sup>38</sup>). Im Karnassischen Hain war Hagne der Name der Kore <sup>39</sup>). Im Homerischen Hymnus ist Demeter σεμνή, ehrwürdig (1) und beide Göttinnen (486), jene auf einem Silberplättchen ältester Schrift aus einem Grab in Poseidonia ἐβσεμνος (τὰς θεῶ το παίδος ἐπέ <sup>40</sup>). Demeter ist im Hymnus πότνια und πολυπότνια (211) und Πότνιας hießen beide bei Sophokles (Oed. Col. 1045) und Aristophanes (Thesmoph. 1149), und Θεσμοφόρῳ πολυποτνία (1155). Das Böotische Städtchen Potniā hatte ohne Zweifel von ihnen diesen Namen, in dessen Ruinen Pausanias noch ihre Götterbilder so nennen hörte (9, 8, 1); καὶ τὴν Πότνιαν wird geschworen <sup>41</sup>). Auch Μεγάλαι θεαί war einer ihrer Namen, in Andania und Megalopolis, auch bei Sophokles selbst αἱ Δέσποιναι <sup>42</sup>), da im Hymnus (305), auch bei Pamphoos und in Arabien Persephone Despōna heißt, Demeter bei Aristophanes (Thesm. 286). Kore Στεῖρα, Erhalterin <sup>43</sup>), wurde verehrt in Sparta und in Mega-

36) Porphyr. de abst. 4, 17.

37) Herod. 9, 65.

38) Torrem. Sicil. inscr. 1 n. 2. C. J. n. 5431 a. 5643. Θεσμοφόρους ἀγνῆς, Anthol. Pal. Append. 376.

39) Paus. 4, 33, 5.

40) Meine Kl. Schriften 3, 237—241. C. J. Gr. 3 n. 5778.

41) Theocr. 15, 14

42) Paus. 5, 15, 6.

43) Aristophanes

Ran. 378 ss. — ἡ τὴν χάραν σῶζειν φησὶ ἐς τὰς ὄρας, und von der



Iopolis <sup>44)</sup>, im Attischen Demos Korydalos <sup>45)</sup>, in Kyzikos nach der Inschrift von Münzen und nach der ihres Priesters und Eregetes der Mysterien <sup>46)</sup>. Salbungsvoll ist der Beiname in einem Messenischen Epigramm *Δάμειρος καὶ πρωτογόνοῦ κοῦρας* <sup>47)</sup>; besonders aber auch die Namen *ἄρρητος κόρη* <sup>48)</sup> und *Δάμειρα*, auch beide Göttinnen heißen *πρωτόκορα* *Dea* <sup>49)</sup>. Dem Namen Daeira zu Ehren war nach Pollux eine besondere Stelle bei den Mysterien, die des *dassidion*, errichtet (1, 35).

Ein sehr eigenthümlicher Umstand ist daß in die Mysterien auch Auswärtige aufgenommen wurden <sup>50)</sup>, was sogar von früher Zeit an geschehen zu seyn scheint. Wenigstens scheint der Name *Παμπερόπη*, welcher von Pamphoos einer der drei Töchter des Keleos gegeben war, darauf sich zu beziehen. Freilich könnte dieser auch in späterer Zeit an die Stelle eines andern Namens gesetzt worden seyn, so wie Pausanias im Homerischen Hymnus *Ἰφθυία πᾶσιν* las (2, 14, 2), wo dieser das vermuthlich ächte *Ἰφθυία καλὰ* hat. Isokrates rühmt die zwiefache Menschenfreundlichkeit Athens gegen Griechenland daß es eine Gabe der Demeter, die Mysterien, noch jetzt jedes Jahr schauen lasse und die andre, die Frucht, gleich auf einmal mittheilte. Von Menschenliebe durfte in Bezug auf die seligmachende Schau allerdings gesprochen werden, da die Abschließung der Tempel und der höchsten Feiern herrschender Gebrauch war <sup>51)</sup>. Den Vorstehern der Eleusinen ist zuzu-

---

nach ihr angerufenen Demeter heißt es *σῶζε τὸν σαντὴς χορόν*. Auf Münzen von Apamea u. a. was auf einer von Metapont durch die Form des Abstractum, wie nicht selten, nur gesteigert werden sollte. 44) Paus. 3, 13, 2. 8, 31, 1. 45) Bachmanni Anecd. Gr. 2, 379.

46) Abgeschrieben von Cyriacus, der noch den sehr großen und prachtvollen Tempel größtentheils erhalten sah. Sie wird mit andern bisher unbekannten des Cyriacus von Sav. de' Rossi in Rom herausgegeben werden. 47) Paus. 4, 1, 5. 48) Hesych. 49) Eurip.

Phoen. 699. 50) Lobeck Agl. p. 15—21. 51) lb. p. 272 ss.

trauen daß sie wegen der Größe des Heils das sie darboten, wonach alles Volk in zwei ganz ungleiche Loose geschieden wurde, die gewöhnlichen Schranken aufhoben. Dieß möchte dann dazu beigetragen haben daß in Athen um die Zeit des Sokrates das schöne Wort der Philanthropia, welches Isokrates auf das Allgemeinmachen der Mysterien anwendet, auftauchen konnte <sup>52</sup>).

Wenn die Frommen die Eleusinion die größte von allen vielen Wohlthaten der Götter für Athen nannten <sup>53</sup>), so hatte das Sprichwort Attiker Eleusinion <sup>54</sup>) vielleicht die Bedeutung nur Attiker können das herrlichste aller Feste feiern: wenigstens erinnert Lysias die Richter, um sie gegen Andokides zu erbittern, an das Fest wegen dessen sie von den Meisten über Alle gestellt würden (p. 107.) Aristides sagt, anerkannt seyen die Eleusinion, man sehe auf Alter, Nothwendigkeit oder Berühmtheit die vornehmsten, sie allein mit einer jährlichen Panegyris nicht geringer als irgend eine Penteteris, wobei im Eleusinion eine größere Menge aufgenommen werde als anderswo in der ganzen Stadt, und Alle wetteifern immer daß das jeweilige Fest an Menschenmenge die andern übertreffe <sup>55</sup>). Das zehntägige Fest ist nur sehr fragmentarisch und unzusammenhängend bekannt <sup>56</sup>). Von den Anschauungen und andern sinnlichen Mitteln, wodurch auf die Mythen gewirkt wurde, ist es schwieriger eine Vorstellung zu gewinnen als von zusammengesetzten Festgebräuchen, die weniger auf das Gemüth als für das Auge berechnet waren. Daher ist uns schätzbar das allgemeine Urtheil des Aristoteles, daß die Eingeweihten nicht etwas lernen sollten, sondern erfahren und geschickt gemacht werden zu einer

52) Proleg. in Theogn. p. L.

53) Sopat. p. 121.

54) Zenob. 2, 26 wo die versuchte Erklärung unwahrscheinlich ist.

55) Panathen. p. 191 Jebb.

56) Die neuesten Schilderun-

gen, seit R. D. Müller und Preller, von Döllinger Juden- und Griechenthum S. 163 ff. und Schömann Gr. Alterth. 2, 338—58,

Stimmung (um dadurch etwas zu ahnen, zu glauben, zu lernen.)<sup>57)</sup> Die Wirkung war also im Ganzen ähnlich der aller wahren und höheren Kunst, und von einem ächten Kunstgeist waren vermuthlich die Mittel, durch die sie unmittelbar und unabhängig von aller aufgedrungenen Erklärung erreicht wurde, größtentheils eingegeben. Auf einfach edlen Geschmack läßt auch der Umstand schließen daß Aeschylus in der Ausrüstung der Schauspieler von Eleusis geborgt haben soll. Plutarch, indem er sich über das Mystische in Delphi (in Bezug auf Dionysos) Schweigen auflegt, sagt daß man darin die größten Abscheine und Durchscheine (*ἐμφράσεις καὶ διαφράσεις*) der Wahrheit über Götter fassen könne (de orac. def. p. 417 b.) In diesem Sinn ist das Wissen zu verstehen wenn Euripides von den Mystereien der Kybele sagt: o selig wer demüthig der Götter Weißen verstehend das Leben heiligt (*τελευταῖς θεῶν εἰδώς*, Bacch. 73), oder Pindar sagt *οἶδεν δὲ θεόδοτον ἄρχαν*. Einen heiligen Schauer wollte jede Telete wirken, was Aeschylus andeutet: *ἐφρεξ'*, *ἔρως δὲ τοῦδε μυστικοῦ τέλους*.

Das eigentlich Sacramentliche in Eleusis lag in einer Schau, in der Zulassung zu ihr war die mystische Wirkung an die man glaubte, sie erfolgte hier durch das Auge, durch den Anblick von Symbolen (keineswegs von Reliquien oder gar von alten Xoana). Durch die bedeutsamen Ausdrücke *ὀπωπεν, ἰδὼν, δερχόμενος, ἐωράκατο*, in den Hauptstellen und häufige Wiederholung dieser und ähnlicher<sup>58)</sup>, so wie durch den Namen der Epopten ist dieß handgreiflich und die falsche Voraus-

57) Synes. Orat. p. 48 Petav. Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τελευτήσαντας οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι γενομένους δηλονότι ἐπιτηδεύουσιν. Schol. Sophocl. τὰ μυστήρια οὐδεὶς εἶδεν (l. εἶδεν) εἰ μὴ οἱ πεπεισμένοι.

58) Eurip. Hippol. 25. σιμῶν ἐς ὄψιν καὶ τέλη μυστηρίων. Andoc. de myst. p. 94 Bekk. μεμύησθαι καὶ ἐωράκατο τοῖν θεοῖν τὰ ἱερά. Theocr. 26, 14 τὰ δ' οὐχ' ὄρονται βέλαιοι. Antimachos Δήμητρος τοι Ἐλευσίνης ἱερὰ δὲ. Sopater p. 115 τοιοῦτον ἔργον θεασάμενος.

setzung, auf die nicht ein Wort der Alten hingeführt hatte, es setzen durch Lehre und Unterricht neue Heilswahrheiten verkündigt worden, ist hinlänglich zurückgewiesen, schon von Peter Erasmus Müller <sup>59)</sup>, dann von Lobed u. A. Dem Schauen entspricht das eben so stehende „Zeigen“ und der höchste priesterliche Titel Hierophantes, ὁ τὰ μυστήρια δευνύων <sup>60)</sup>. Die Schau des Heiligen war das Pfand des besseren Jenseits für den Aufgenommenen; durch sie wurde er der innigeren Gemeinschaft mit den Göttinnen theilhaft, wie in den alten Bacchischen Trieterien der Mitgenuß des Opfers die Gemeinschaft des Heiles bedingte.

Strabon nennt uns aus einem Hesiodus einen Diener der Demeter, einen Drachen, der als furchtbar geschildert ist durch die mythische Combination daß er derselbe sey der unter König Kychreus Salamis verwüftet habe (9 p. 393.) Diese Furchtbarkeit kann ihm im Dienste der Demeter (da er als bloßer Wächter des Tempels, ungefähr wie ein Hofhund, für einen Drachen zu tief herabgestellt wäre) nur als Rächer zukommen und eine seltene Darstellung an einer in Frankfurt a. M. befindlichen Kyllx giebt den Aufschluß. Durch die tief-sinnige Dichtung im Hymnus von der Königin Metaneira die ihr Söhnlein Demophoon der Demeter in Pflege gab und, als diese ihn Nachts in das Feuer legte, um alles Sterbliche an ihm zu verbrennen, da sie es gewahr wurde, aufschrie und die hohe Absicht vereitelte, war angedeutet daß der Göttin durchaus zu vertrauen sey, ohne durch das Unbegreifliche, durch irgend eine Erscheinung sich irre machen zu lassen, was auf die Gräubelei in Glaubenssachen geht und die Neugierde des Verstandes in heiligen und wunderbaren Dingen als frevelhaft erkennen lassen soll; und dort sehn wir nun nach einer Variation der heiligen Sage wie eine riesenhafte Schlange, wie es scheint,

59) De hierarchia et vita aescot. 1803.

60) Hesych. Die δειξίς, γαίρειν μύστας τὰ ιερά. Himer. Or. 20, 766. τολετὰς ἀνέφαινα.

statt der Mutter selbst, ihre Töchter, die den Frevel der Neugierde begangen haben, verfolgt und bedroht<sup>61)</sup>. Die Warnung gegen Grübeleien liegt in dem Wort *οὐκ ἐν νύκτι* in dem Vers des Hymnus daß die hehren Orgien weder obenhin zu nehmen noch zu erforschen seyen (478.)

Aristides nennt das Heiligthum von Eleusis von allen das schauervollste zugleich und heiterste<sup>62)</sup>, und solchen Schauer erregte dort schon ganz allgemein die bildliche Darstellung, wie Demetrius sagt, daß die Mysterien in Allegorien sprechen um zu ergreifen und Schauer zu erregen wie in Finsterniß und Nacht<sup>63)</sup>. Plutarch schreibt in dem Fragment über die Seele (6, 2): „zuerst Irren und ermüdendes Umherlaufen und durch eine gewisse Dunkelheit ängstliche und weihelose Wanderungen (*ὑποπτοὶ πορείαι καὶ ἀτέλειστοι*): dann vor der Weihe selbst alles Harte, Schauer und Zittern und Schweiß und Erstaunen. Hierauf aber trifft sie ein wunderbares Licht oder nehmen sie liebliche Orte und Auen auf, voll Stimmen, Reigen und ehrwürdig heiligen Gesängen und Erscheinungen. Darin geht der nunmehr eingeweiht frei Gewordene, Entlassene umher, feiert bekränzt (*δερμαῖς*) und ist mit heiligen und reinen Menschen, überblickend hier den uneingeweihten unreinen Haufen der Lebenden, der in vielem Roth und Nebel (wie der Evangelist Lucas das Leben Finsterniß und Schatten des Todes nennt 1, 78), von sich selbst zusammengetreten und getrieben wird und in Furcht des Todes im Elend, in Unglauben an die dortigen Güter ausharrt.“

Das der Menge nicht Sichtbare, in der mystischen Letztverborgne hatte mit den bekannten, offen behandelten Mythen gleichen Inhalt (*ὁμοιον λόγον*), wie aus Allem hervorgeht und wie Plutarch ausdrücklich erwähnt, mit Anführung der

61) Meine H. Dentm. 3, 12 S. 101. Etwas andere Erklärungen sind abzuwarten. 62) Eleus. init. 63) De elocut. 101 πρὸς ἐκπληξιν καὶ φρίκην.

Irren der Demeter <sup>64</sup>). Und so erklärt Aristides im Eleusinius das Gesehene, „was dem Auge vorgeführt unzählige Geschlechter beglückter Männer und Frauen in den geheimen Schauspielen (*τὸ τοῦ ἀρχαίου γαίματον*) sahen, und was öffentlich alle Dichter und Prosaisien preisen, daß die Tochter der Demeter eine gewisse Zeit verschwindet, Demeter sie suchend Land und Meer durchschweift, in Eleusis sie findet und die Mysterien macht, daß das Getraide von den zwei Göttinnen den Athenern zu Theil wird, von den Athenern den Hellenen und Barbaren, Keleos und Metanira, Triptolemos und sein Drachenzug“. Ausgelassen aber ist eine Hauptszene, welche Clemens einschließt: „Des und Kore wurden ein mystisches Drama und Eleusis beleuchtet mit Fackeln die Irren, die Entführung und die Trauer der Göttinnen“ <sup>65</sup>), der Göttinnen, wie im Homerischen Hymnus *Ἰσὺν ἄχος* (479), während Kalimachos nicht singen will das was Thränen der Des gebracht hat (in Cor. 18.) Böttiger hat behauptet, daß auch Höllenstrafen seyen vorgeführt worden <sup>66</sup>), und auch R. D. Müller dachte sich „Bilder von Tod und Schattenwelt geistreich dargestellt“ — „so viel daß die Schrecknisse der Unterwelt nach dem Glauben und den Mythen der Griechen den Mythen ge-

---

64) De Is. et Os. 25. 65) Protr. 2, 12. 66) De Lobeckii Aglaoph. narratio, Leipz. Litt. Zeit. 1830 S. 1065. Nimirum totus ille locus de praemiis et poenis apud inferos et de alterius vitae emolumentis et incommodis in ipsis Eleusiniis, cum noctu repente patefacta essent adyta, ab iis qui mimo huic sacro praeessent, mystarum vel epoptarum oculis subjecta esse, non verbis scilicet, sed imaginibus adumbrata vel personarum ministro- rum choragio repraesentata, atque adeo initiandorum animos hoc imprimis spectaculo percussos et si qui ultra vulgus saperent ad meditationem de conditione mortuorum instituendam perductos esse, nemo dubitabit qui vel Platonis locos vel Furiarum inde in scenam inductarum fabulam totamque *οὐρανίαν* vel ipsas Aristophanis Ranas recte perpenderit.

genwärtig zu seyn schienen“ (§. 23). In dem was Plutarch in der angeführten Stelle andeutet, das beschwerliche Herumgehen der Einzuweihenden selbst im Dunkel, auf nachgiebigem, jeden Schritt erschwerendem oder schlüpfrigem Boden und ihren Uebergang gleich nach der Einweihung, welcher Schrecknisse, Schauer und Zittern, Schweiß und ängstliches Staunen vorausgehn, in eine lichte von Chortänzen und Gesang (der Abgeschiedenen) erfüllte Au, denke ich mir ein Bild des gewöhnlichen Menschenlebens und im Gegensatz der Geweihten jenseits; eine sonst nicht vorkommende Cäremonie der großen Weißen, worunter Plutarch vielleicht insbesondrer die der letzten, zweiten Aufnahme, fünf Jahre nach der ersten versteht; die letzten Worte wonach die Lebenden außerhalb der Weiße in Schmutz und Nebel sich befinden, scheinen das bildliche Vorspiel vor der Einweihung bestimmt zu deuten.

Die Heiligkeit der Sache zu behaupten und zu mehren, der Wirkung auf die Gemüther Dauer und dem Einfluß Folge zu geben dienten drei große Mittel, das Schweigen, die Strenge der Strafen und die Stufen der Weiße. Was unser Innerstes angeht wird durch Mittheilung an Andere, die es nicht verstehen, entweiht und heruntergezogen: selbst den Namen eines Gottes auszusprechen ist oft untersagt gewesen aus tiefer Ehrfurcht. Scenen aber von deren Anschauen die Gnade der Göttin im künftigen Leben abhieng, Fremden die sich ihr nicht unter den vorgeschriebenen Bedingungen und Vorbereitungen genahet hatten, die augenblicklich nicht einmal in der Stimmung sie würdig anzuschauen waren, zu beschreiben, konnte man unmöglich berechtigt seyn: man hätte dadurch ihre Wohlthat verrathen und für sich sie weggeworfen.

#### Erweiterung des Cults von Eleusis durch Iachos.

Der Homerische Hymnus ist die ehrwürdige Urkunde eines auf Eleusis beschränkten in Geheimweihen auslaufenden Cultus der Demeter. Er bezieht sich durchaus nur auf die zwei Göt-

tinuen und die Eleusier die ihr dienen: Eumolpos wird auch ausserdem vor der seitdem eingetretenen Reform nirgends in die entfernteste Beziehung zu Dionysos gesetzt. Eine schöne dichterische Anspielung auf die allgemeine Verwandtschaft zwischen Kore und Dionysos liegt im Hymnus in dem Nebenzug daß jene auf dem Geburtsgebilde von diesem, der Nyssischen Trift, aus dem blühenden Leben entführt wird (17.) Denn keineswegs kann ich darin mit D. Müller in der Abhandlung über die Eleusinen (§. 35) eine Andeutung erkennen daß schon damals Dionysos an der Telete Antheil gehabt habe. Der Mythos begründet die Telete, und da dieser nichts von Dionysos enthält, so bleibt er auch ausgeschlossen von ihr. Noch weniger beweist Eumolpos im Hymnus, woran Preller gedacht hat, daß schon damals Dionysos mit in die Mysterien aufgenommen gewesen sey. Pausanias macht mit Recht aufmerksam darauf, daß Homer (im Hymnus) den Eumolpos nicht Thrazer nennt, sondern nur *ἀγρόρα* (1, 38, 3), was er vielleicht aus dem Gedächtniß giebt, da wir dafür *ἀγρόριος* lesen und *Εὐμόλιον βίη* (154. 475.) Man kann die alte Telete eine Pelasgische nennen; daß in dem Hymnus Demeter sagt, sie komme aus Kreta, ist nicht, wie Schömann unlängst in den Griech. Alterth. vermuthete, eine historische Andeutung, als ob der Dienst aus Kreta stamme, da dergleichen den Mythen fern liegt, sondern eine Formel. Auch die Absicht durch Uebergehen den neueren großen Bestandtheil der Mysterien abzuweisen, läßt sich unbefangenerweise nicht wohl voraussetzen<sup>67)</sup>. Aristoteles stellte im Peplos die Eleusinen voran in einer Reihe von zwölf Agonen in Hellas, als einen Agon „wegen der Frucht der Demeter“<sup>68)</sup>. Es ist daher eine der merkwürdigsten Neuerungen

67) Döllinger Juden- und Griechenthum S. 158.

68) Schol. Aristid. Panathen. p. 189, 4. Schneidewin de Aristotelis peplo in seinem Philologus 1, 11. Artemid. 1, 8: ταῦτος δ' ἐν κατὰ προαίρεσιν ἐν Ἰωνίᾳ παῖδες Ἑγεσίων ἀγωνίζονται καὶ ἐν Ἀττικῇ παρὰ ταῖς



oder Neukristungen daß wir mit den zwei Göttinnen nochmals den Dionysos, unter dem eigenthümlichen und nur diesen Cult angehenden Namen Iacchos mit den zwei Göttinnen genealogisch und in der Feier vereinigt, das Fest bedeutend erweitert und die Weißen der Landstadt in die Religion von Athen aufgenommen finden. Demeter und Dionysos waren durch ihre Gaben, so wie durch das Wechselleben der Kore einander nah, die mystische Idee wurde durch die Vereinbarung verstärkt und zugleich erhielt die Feier einen neuen Aufschwung und vermehrten Glanz im Geiste des lauten Bacchischen Jubels. Es war dieses die letzte bedeutende Entfaltung der heiligen Poesie im Cultus, die einer großen Anzahl von Auswüchsen und von nicht eben erfreulichen, mehr oder minder mystischen oder auch spielenden und leeren Entwickelungen vorangegangen ist. Der hellenisirte Thracische Dionysosdienst war von Phokis und Theben her in Attika und in Athen seit Urzeiten. Auch von Kreta her, wo der un griechische sterbende und im Frühling auflebende Zeus großen Einfluß geübt haben mag, war, wie es scheint, der den Tod leidende Dionysos (Zagreus) in Athen bekannt geworden, wie vermuthlich auch in Delphi, dessen alte Verbindung mit Kreta fest steht. Wenn Athen den verben Zug der Zerspleißung des Zagreus durch die Titanen oder irgend einen ähnlichen nicht aufnahm, so ist sonst diesem doch sein Iacchos im Wesentlichen nachgebildet und es fehlt jede Spur von ihm jenseits des Dnomatritos, bald nach Epimenides in Athen. Von dem gemeinen auf die Natur beschränkten Dionysos unterscheidet sich Iacchos dadurch daß er den Menschen oder das Geheimniß von Eleusis ausschließlich angeht <sup>69)</sup>. Der

---

*θεός τῶν ἑλευσίων.* Chishull Antiqu. As. p. 90—95 über eine Inschrift in Emprna. Ob die alten Stierkämpfe in Eleusis und die aus Thessalien (wo wir sie noch bei Hellodor Aethiop. 10 finden) stammenden Taurolathaprien einrlei seyen, steht doch dahin. <sup>69)</sup> Poll. 1, 1, 31 *Idig.* Arrian. Alex. 2, 16, 3 Athen zeichne sich aus durch den mystischen Iacchos der nicht der Thebische Dionysos, der Ermele Sohn sey.

Name ist aus einem Jubelruf, wie Eleleus, Euan, Iobachos, gebildet <sup>70)</sup> und beschränkt den Gott auf die besondre Beziehung zu Eleusis, scheidet ihn von dem Dionysos alles Volks. Dagegen wird oft auch Dionysos gesetzt anstatt des besonderen Namens, z. B. von Sophokles der so den Weisiger der Demeter im Meerbusen von Eleusis, *Ἀγῶς ἐν κόλποις*, nennt <sup>71)</sup>. Iachos erhielt zur Mutter, statt der Semele, Demeter oder auch Kore <sup>72)</sup>, wobei auch die mystische Einheit der Göttinnen nicht ausser Acht zu lassen ist. Iachos *Ἀγμήτριος* ist er auch als Sohn der Persephone. Wenn dem Apollon Athena zur Mutter gegeben wurde, so galt es die Einigung zweier Stämme in der Religion; in jener Genealogie aber traten zwei durch eine bedeutende Idee verwandte Religionen desselben Volks in diese mythische Verbindung. Die Männer, welchen der volksmäßige Cult nicht genügte und die daher dem mystischen Dionysos, dem Thrakischen Gott, sich eifrig zuwandten, giengen auf das Uralterthum zurück. Dionysos aber war ein Thrakischer Gott: ob man dabei auch an den Unsterblichkeitsglauben der Thraker, die mystische Telete der Riten (nach Diodor 5, 27), Sagen von Zamolxis und den Geten, wie bei Herodot (4, 95. 5, 5) oder ähnliche Sagen dachte oder nicht, ist uns gleichgültig. Thrakischer Seher aber war Orpheus, dessen Name neben

70) *Κιάειν* bei Homer, *λαχίων ἐκ στομάτων* bei Hesychius.

71) Antig. 1119.

72) Die Unstetigkeit in den Namen und Beziehungen ist sehr groß und die Scholiasten sind oft sehr im Unklaren. Einige Stellen bei Lobed Aglaoph. p. 821. Pindar, der Thebische, erlaubt sich auch den Sohn der Semele Weisiger der Demeter zu nennen J. 7, 3. Man scheint oft die eigentlichen Namen und Beinamen zu mischen, wie überhaupt so besonders in diesem Kreis, und die Verhältnisse unter einander zu mischen, wie z. B. in Demeter als *συνίστορος Βρομίου*. Iachos Sohn der Persephone u. a. Cic. N. D. 3, 23. Diod. 4, 4. Arrian. l. c. Orph. H. 29, 6. Schol. Pind. J. 7, 3, *Ζαγρεὺς Διόνυσος, ὃ κατὰ τινὰς Ἰαχός*, anstatt zu sagen: Iachos für welchen Manche unrichtigerweise Zagreus setzen.

dem des wandernden Thamyris bei Homer vielleicht allein noch aus alter Ueberlieferung berühmt war: denn Musaios, Eumolpos, der Delphische Philammon sind erst später mit diesem Adel des Alterthums bekleidet worden. Orpheus wird uns zuerst von Ibykos genannt, aber vermuthlich war er in den Liedern von der Argo, der allbeliebten nach der Odyssee, da diese eines priesterlichen oder prophetischen Sängers schwerlich entbehren konnte, groß und stehend geworden. Diesen Namen ließ nach Cicero Aristoteles nicht als einen historischen, eines Individuums gelten, obwohl Philoponos die Aeußerung von demselben anführt, die Dogmen seyen von Orpheus (*ὁρσοῦ*), in Verse habe Onomakritos sie gebracht, worin aber Orpheus auch nur alte Pierische Lehre bedeuten mag. An den alten Pierischen Namen schlossen sich sectenartig die Anhänger des neuen mystischen Dionysos an und bereiteten die Einführung desselben in das Heiligthum von Eleusis vor. Von diesen Orphikern läßt, schon der Verschiedenheit ihrer Zeiten wegen, ein allgemeiner übereinstimmender Begriff sich nicht mehr fassen als etwa von den Homeren. Wie hervorragend und kraftvoll sie in Athen, ihrem Stammsitz, eine gewisse Zeit gestanden haben müssen, läßt sich schließen aus dem Erfolg den die auf sie zurückführende Schöpfung und Umdeutung von Sagen und Namen gehabt haben, indem sie suchten dem neuen Bestandtheil des Eleusischen Mythos Ansehn und Uebergewicht zu schaffen. Von einer Thracischen Demeter ist keine Spur. Erst von jetzt an kann Eumolpos zu einem Thracischen König geworden seyn, der den Eleusiern gegen Erechtheus zu Hülfe gekommen sey und die Entscheidung herbeigeführt habe, daß Eleusis sich Athen unterwarf, aber seine Telete unabhängig feierte<sup>73</sup>). Griechische Gelehrte stießen sich daran, daß die Griechischen Weihen von einem Fremden ausgegangen seyn

---

73) Apollod. 3, 13, 4. Pausan. 1, 38, 3, berührt von Hekates im Panegyrikos.

soßten und machten daher den Eumolpos als Stifter von diesen zum fünften Abkömmling des Thrakers oder sagten, er sey ein andrer als der Thraker gewesen, Sohn einer Tochter des Eriptolemos<sup>74)</sup>. Bemerkenswerth ist auch daß in dem langen Stammbaum, worin Eharar den Homer und Hesiod auf Drapheus und Einos zurückführen, Eumolpos nicht vorkommt. Daß aber dem Thraker Eumolpos Poseidon und Chione, des Bo-reas Tochter, zu Eltern gegeben werden<sup>75)</sup>, woran sich eine weitere, sehr phantastische Geschichte bei Apollodor, anschließt (2, 15, 4), ist gerade dem Zeitpunkt gemäß, worin ich die Neuerung Eumolpos zum Thraker zu erheben gemacht glaube, und vielleicht bezieht sich der Poseidon Vater in Eleusis bei Pausanias (1, 38, 3) nur auf die Abstammung dieser so heiligen Person. Vermuthlich sind Streitigkeiten der Vereinigung vorangegangen, ähnlich wie die der Kreter und der altpythischen Familien in Delphi. Das von Andotides<sup>76)</sup>, von Lyfias und Xenophon erwähnte Solonische Gesetz, nach welchem der Rath der Fünfhundert, sich am Tage nach dem Fest im Eleusinion in der Stadt versammelte, um über die etwa dabei vorgekommenen Vergehen zu richten, läßt einen weit älteren Bestand der neuen Einrichtung anzunehmen zu. Auf die Gestaltung des Cultus hat Solon schwerlich Einfluß ausgeübt: Plutarch, der seiner Freundschaft mit Epimenides aus Phästos gedenkt, dem „gottgeliebten und in den göttlichen Dingen und der enthusiastischen und telestischen Wissenschaft erfahrenen Manne“, sagt daß er ihm in seiner Gesetzgebung viel an die Hand gieng und berührt manches Einzelne, hiervon aber nichts (Sol. 12.) Die etwas spätere Einwirkung des Dnoma-kritos und seiner Gleichgesinnten ist als Entwicklung zu denken einer wohl mehrere Menschenalter vorausgegangenen Stiftung, einer der merkwürdigsten religiösen von der wir in Athen wissen. Die theole-

74) Schol. Soph. Oed. Col. 1051. Phot. Snid. *Εὐμολπίδαν*.

75) Androtion fr. p. 116.

76) De myst. p. 15, 6.

gische Bewegung muß heftige Kämpfe zwischen der Landstadt, welche nicht so leicht wie andre unter Pisistratos die Dionysien, ihren altangesehenen Cult in ein Sammtfest der Stadt verwandelt wissen wollte, müssen heftig gewesen seyn, um geschichtlichen Dichtungen wie die von dem Krieg des Erichon und Erechtheus und was alles daran hängend in die ferne Vergangenheit hinaufgebaut worden ist, zur Grundlage zu dienen. Auf dieselbe Voraussetzung führt der Umstand zurück, daß Eleusis immerfort noch viel von einem geistlichen Staat im Staat behaupten durfte und in ihm entstammten Geschlechtern einen Gerichtshof und Rath unterhielt, der in Religionsachen Rechtsausprüche ertheilte.

Wenn man von der Thatsache der vorsolontischen Erweiterung und Umbildung der Eleusischen Mysierien ausgeht, so kann man unmöglich den Homerischen Hymnus bis gegen die 50. Ol. oder um das sechste Jahrhundert herabsetzen, sondern muß ihm ein höheres Alter zugestehn, etwa die 30. Ol. oder die Mitte des siebenten Jahrhunderts, als Orphiker in Athen noch nicht oder nur sehr vereinzelt und ohne Einfluß waren.

Die Hauptstadt, da sie das auf uraltes Ansehn gestützte Hauptfest nicht an sich ziehen konnte, stiftete für sich wenigstens kleine Mysierien, die in Agrä oder Agrä, vor der Stadt am Ilissos, im Frühjahr (Monat Anthesterion) gefeiert und Mysierien der Kore genannt wurden und in ihrer mythischen Darstellung sich auf den Iacchos bezogen, *μῦθημα τῶν περὶ Ἰαχέων* 77). Daher die *mystica vannus Jacchi* bei Virgil

---

77) Steph. B. s. v. Vermuthlich wurde, wie in Delphi, die Geburt gefeiert. Aglaoph. p. 188: *ortus, apparatus et institutio in occulto sunt.* Das ithyphallische Gedicht bei Athen. 6 p. 253 d b πόλει — τὰ σεμνὰ τῆς Κόρης μυστήρια. Schol. Aristoph. Plut. 845, wahrscheinlich aus dem Melanthios *περὶ μυστηρίων*, aus welchem er eine Nebensache wörtlich anführt, *μυστήρια δὲ δύο τελεῖται τὸ ἐνικαντὸν ἀγμυρι καὶ Κόρη, τὰ μικρὰ καὶ τὰ μέγала· καὶ ἐστὶ τὰ μικρὰ ὥσπερ*

(Georg. 1, 165.) Die Kore war wohl hier, wie man vermuthen darf, weil sie im Frühling gleich dem Dionysos auflebt, zur Mutter gesetzt worden, so daß man in diesen Mysterien, die dadurch zugleich eine von Eleusis bedeutend unterscheidende Eigenthümlichkeit erhielten, ein Motiv dieses neuen Dogma erblicken würde. Bei Euripides heißt Kore *καλλιπαις* (Or. 964. S. Not. 72.) Die großen oder die alten Mysterien fielen in den September (Boedromion) und ihr festlichster Tag war der sechste (am 20.), wann das Bild des Iachos aus seinem Tempel, welcher selbst auch (sonst Iacheion), so wie das Lied das die Eingeweihten sangen, und die Statue der Iachos, Iachosstag genannt wurde<sup>78)</sup>, in Procession nach Eleusis geführt wurde, wann der große Zug den Gott aus dem Keramikos, durch das heilige Thor, die heilige Straße hinausführte und geleitete, voran der Iachagogos, der das Bild trug, und andre geistliche Behörden, worunter vielleicht der Kurotrophos<sup>79)</sup> als Repräsentant eines dämonischen Wärters des Kindes, wie sonst vorkommt, mit Fackeln die sie aus dem Anaktoron für die Nacht mitnahmen<sup>80)</sup>, und ihr Iachoiachos an allen Stationen anstimmend<sup>81)</sup>, durch

*προάδαρως καὶ προάγνους τῶν μεγάλων.* Hippolytus Refut. omnium haerea. 5, 8 p. 115 spricht von einer in Eleusis Nachts unter vielen Fackeln dargestellten Geburt, wo der Hierophant ausrief: *ἰερὸν ἔκει πότνια χοῦρον Βριμὼ Βριμόν (τούτέστιν ἰσχυρὰ ἰσχυρόν)* und als das große und wunderbare vollkommenste epoptische Mysterion schweigend eine gedändete Aehre (geistiger Bedeutung) den Eingeweihten vorhielt.

78) Hesych. 79) Photius nennt ihn unter den insbesondre (ἰδιῇ) Attischen Mysterienbeamten 1, 35. 80) Liban. Decl. 9 p. 352

— *τὸν θεὸν τὸν μυστικὸν βαρκεύοντα καὶ ὄσδουχοῦντα καὶ τὰς ἐκ τοῦ ἀνακτόρου λαμπάδας αἰωροῦντα.* 81) Hesych. δι' ἀγορᾶς. Διόδωρος ὁ Ταρσεὺς ἀναγινώσκει περὶ στοῶν δι' ἀγορᾶς διὰ τὸ τοὺς μύστες βαρκεῖν, τούτέστιν ἄδειν τὸν Ἰαχὼν δι' ἀγορῶν βαδίζοντας.

Vielleicht Sammelplätze vor den Tempeln, Denkmälern u. a. Anlagen an dieser Straße, über welche von Polemons großem Werk eine Abtheilung sich verbreitete.

die Ithriassische Flur zu der großen Nachfeier, von der Aristophanes eine Hauptszene auf die Seligen der Unterwelt überträgt. Von der Menschenmenge und dem Lärm des Jugs giebt einigen Begriff ein bekanntes von Herodot u. A. erzähltes Ereigniß<sup>82)</sup>. Wie das Neue gewöhnlich das Uralte überwächst, so erhob sich in dieser Dreieinigkeit bei Vielen der hauptstädtische Iachos über die alten Göttinnen von Eleusis. Strabon nennt ihn den Obersten (*ἀρχηγέτης*) der Mysterien und Dämon der Demeter (10 p. 468.) Platon stellt im Phädras, wie die Mantis unter Apollon, die Telestis unter Dionysos d. i. Iachos (p. 264.) Cicero drückt sich einmal aus: „Iachos und eure Eumolpiden“. Zu ihm wird gebetet um den Reichthum, der im Hymnus von den Göttinnen ausgeht, *Ταρχὴ πλουτοδοτήρ*. Ein Eumolpischer Vers nennt ihn sternglänzend in feurigen Strahlen<sup>83)</sup>. Die Abgeschiedenen heißen Sterne im Frieden des Aristophanes (32), wonach jenes schwunghaft syntretistische Chorlied in der Antigone den Iachos sehr mystisch anruft als Choragen der feuerhauchenden Sterne, den unter nächtlichem Hall der Stimmen seine Nymphen mit rasenden Chören feiern, *τὸν κατὰ τὰρχον* (1132—39.) Doch kam dieser Vorrang des Iachos so wenig wie irgend etwas Andres zur einstimmigen Annahme. Aristides sagt im Dionysos, daß ihn die Keryken und Eumolpiden zum Paterbos der Eleusischen Göttinnen machten als Aufseher der Früchte und der menschlichen Nahrung (p. 30.) An einem alten Altar in der Nähe Athens sind nur die zwei Göttinnen abgebildet<sup>84)</sup>. Am auffallendsten zeigt sich die Kraft der neuen Attischen Schau in einer neuen Mythologie, die besonders in Genealogien fruchtbar ist. Auf Orpheus, der seither auch von Dichtern, wie Simonides, Pindar, Aeschylus, als poetische Person ausge-

82) Herod. 8, 65. Plat. Theaet. 15. Aristid. Eleus. 1, 268.

83) *ἀρχηγὰν Δέουσαν ἐν ἀκτίνοισι πυρρῶν*, bei Diod. 1, 11.

84) In Gerhard's Archäol. Zeit. 1852 Taf. 38 S. 421.

schmückt worden war, als Stifter werden die Weißen (*τελευταί*), ohne Zweifel die von Eleusis, zurückgeführt von Aristophanes (Ran. 1033), Euripides, Demosthenes u. A. <sup>85</sup>). Eumolpos von Eleusis, wie schon bemerkt, wird in den alten Pierischen Abcl erhoben, des Orpheus Schüler genannt und ein ganz neuer Dichter, wie es scheint, wird eingeführt, Musaios, der zwar mit Eumolpos genealogisch in Verbindung gesetzt, das heißt in das Alterthum versetzt wird, aber doch, wenn man aus den verschiedenartigen Angaben ein Hauptmotiv herauszufinden sucht, wesentlich als Athener die Hauptstadt, gegenüber Eleusis und dem Eumolpos zu verherrlichen bestimmt gewesen zu seyn scheint. Er ahmte den Orpheus, wie Pausanias sagt, in Allem nach (10. 7. 2.) Sein Grab auf der Spitze des höchsten und schönsten Hügel der Stadt deutet vornehmlich diesen Anspruch an <sup>86</sup>): ein andres war auch auf Phalerischem Grunde <sup>87</sup>). Ein Grab des Eumolpos war auch in Athen, wie eines in Eleusis: aber in dem der Anhöhe gegebenen Namen Musicon klingt der Stolz auf diesen neuen Heilstifter nach. Alkibiades in der Rede des Odysseus nennt, so wie mehrere Andere den Musaios Athener, „wie auch seine Gedichte zeigen“ <sup>88</sup>). Von den seinen Namen tragenden Versen

---

85) Aglaoph. p. 238—242. Wenn Istros, Androtion u. A. die Eleusinen *Εὐμόλπου δόγμα* nennen, so wird dadurch nicht zweifelhaft daß Aristophanes u. A. die dem Orpheus *τελευταί* im Allgemeinen zusprechen, die Hauptmysterien, die von Eleusis verstanden haben; sondern es zeigt nur daß neben der später gewöhnlichen Ansicht, auch die andre an sich richtigere, daß sie von Eleusis selbst ausgegangen seyen, sich erhalten habe. Biewohl es auch zweifelhaft ist, ob der Homerische Eumolpos oder der der neuen Schule, der Theokritische oder von Orpheus abhängige verstanden sey. Dem Eumolpos schrieb man nach Euidas s. v. auch *τελευταίς ἀρχαῖος καὶ τὴν τῶν μυστηρίων παράδοσιν τὴν ταῖς θρησκείαις αὐτῶν γινομένην* zu. Darauf ist zu beziehen Hermestianax 15—20, wo sein Weib Antiope heißt. 86) Paus. 1, 25, 6. 87) Brannck. Anal. 3, 253 n. 485. 88) Einiges über Musaios bei Wolf Hymnus



erklärt Pausanias allein den für Phlya und die Eysomiden, die auch Orphische Hymnen gebrauchten<sup>89)</sup>, gemachten Hymnus auf Demeter und ihre Töchter, worin Phlyos Sohn der Erde hieß, für acht (1, 22, 7. 4, 1, 4.) In diesem, weil für Phlya, dürfen wir die Einführung des Iachos nicht vermuthen, die sonst von den Orphikern zu erwarten wäre<sup>90)</sup>. Auch der Hymnus des Pamphoos, der nach Pausanias den Athenern die ältesten, wir dürfen wohl annehmen, an Alter alle ihre Orphischen überragenden Hymnen gemacht hatte, scheint von Iachos noch nichts enthalten zu haben. Pausanias erwähnt aus seinem Hymnus auf die Göttinnen von Eleusis den Narxissos durch welchen Kore getäuscht wurde, Demeter sitzend am blumigen Brunnen am Wege von Eleusis nach Megara zu und geführt von den Töchtern des Keleos zu ihrer Mutter Metanira, die ihr die Erziehung ihres Sohns anvertraut und übereinstimmend mit Homer, wie er sagt, die Namen der drei Töchter, die mit Eumolpos den heiligen Dienst thaten (9, 31, 6. 1, 39, 1. 38, 3.) Dnomakritos schob nach Herodot dem Musäos Weissagungen unter (7, 6.) Daß die Entwicklung der guten Hoffnungen des Homerischen Hymnus in sinnliche Herrlichkeit in seinem Hymnus vorkam, ist oben bemerkt worden. Iachos, zu dem die kreisenden Becher wohl passen, wird nicht ausdrücklich aus ihm angeführt. Aus Dnomakritos aber führt Pausanias auch das an, daß Boreas dem Musäos Flügel verliehen habe (1, 22, 7), was der Argonautendichter auf den Orpheus überträgt<sup>91)</sup>.

Ueber den Einfluß der Orphiker auf die Umgestaltung der Eleusinien gehn wir nicht hinaus. Auch in den Mythos von

---

auf Demeter S. 130 f., in meinen A. Denkm. 3, 464, wo der Ausdruck „Etruskischen Ursprungs“ u. s. w. zu streichen ist. 89) Paus. 1, 24, 2.

90) Auch die Orphyrer in Athen hatten besond. Orgien der Demeter. Herod. 5, 61. Die Phytaliden hatten sie in ihr Haus aufgenommen. Paus. 1, 37, 2. Der Tempel war zwischen Athen und Eleusis.

91) A. Denkm. 3, 471.

der eingeführten Persephone haben sie Manches hineingebichtet was Eleusis nicht angeht, wie insbesondre die Baubo, die man in ihm noch immer als eine andre Jambe in Zusammenhang gesetzt sieht. Allerdings sagt Clemens: ταῦτ' ὄντι καὶ κείνη τῶν Ἀθηνῶν μυστήρια, καὶ τὰ τοῦ καὶ Ὀρφέος ἀπορρήματα. Aber er muß wegen der vielfachen Uebereinstimmung des Orphischen und des Eleusinischen auch hier Orphische Verse als Quelle auf Eleusis bezogen haben, die dahin nicht gehörten, und die Athender stellt er dem Orpheus voran, weil die hochberühmten Athener wegen des Hängens an solchen Orphikern ihm besonders verächtlich sind. Aber unmöglich konnte in Eleusis auch nur als eine abgesonderte Scene für sich Dysaulos dargestellt werden neben Triptolemos, dieser zum Ackerhirten und Eumolpos zum Schäfer gemacht werden — nach der Idee daß das Hirtenleben dem Ackerbau vorangiehe. — Dysaulos gehört, als eine Variation von Triptolemos, nach Keles, als dort, wie unten vorkommen wird, eine Abart der Eleusinien eingeführt wurde, mit ihm vermuthlich auch Baubo, als eine Variation der Jambe, welche die trauernde Demeter zum Lachen bringt. Und worauf Gregorius in einer Predigt kurz anspielt, daß Demeter den Keleos lästern macht und sich ihm hingiebt — mit dem Sinn daß die anlassende, liebe Erde dem Arbeiter ihre Gaben nicht vorenthält, wie eine im Aglaophamus (p. 818—824) mit den andern ausgeschriebene Stelle des Nonnos deutlich verräth — ist Orphische, aber nicht in Eleusis eingeführte Symbolik. Denn wenn der Kirchenvater zusammenfaßt, daß Kore geraubt wird, Demeter irrt καὶ Keleos πῦρ ἀποσείνει καὶ Τριπτολέμονος καὶ δράκοντος καὶ τὰ μὲν ποιεῖ, τὰ δὲ πάσχει· ἀσχύνομαι γὰρ ἡμέτερά δοῦναι τῇ νυκτὶ τέλει — οἶδεν Ἐλευσίς ταῦτα καὶ οἱ τῶν οἰκιστῶν ἐπὶ οὐρα, so bezieht alles Andre zwar sich auf Eleusis, das Letzte aber ist sehr wahrscheinlich nur der Peloponnesische Zusatz, als dort Eleusinien eingeführt wurden, obwohl dieß auch als eine in das Drama von Eleusis selbst

durch Dyrphiter eingeschobene Zwischenstrecke gedacht werden kann. Aber eher wird es in Keleos selbst mit dem Dyrdaules und mit der Baubo eingeführt worden seyn als dort. Recht sichtbar wird wie der besondre Mythos, nach mythographischer Art, fälschlich mit dem alten nach der Zeitfolge in Verbindung gesetzt wird, durch das Scholion zum Aristides, wonach Demeter von Keleos und Triptolemos, die ihr den Räuber der Tochter verrathen, zum Lohn dafür das Getraide erhält, nachdem sie zuvor (*πρωτον*) mit Keleos, dem Vater des Triptolemos (durch den sie das Getraide giebt), gesegwidrigen Beischlaf gepflozen hat (vor dem sie sich nerallich entblöhte). Wie verträgt sich mit der Einfalt der älteren Sage die plumpe, obschne Symbolik der Dyrphischen Umbildung?

Unter den bildlichen Denkmälern dieses Cultus ist weil das wichtigste die Gruppe des Phidias unter den Göttern Athens im hinteren Giebelfelde des Parthenon, die uns zwar nur in der Carreyschen Zeichnung erhalten ist. Durch die nicht aus dem Leben entlehnte und für das Auge nicht gefällige Anordnung derselben wollte der Künstler wahrscheinlich die mythische gleiche Beziehung des Knaben zu den Götinnen, die im Dual genannt werden, ausdrücken. In minder fähner Weise geschieht dies in einem in Eleusis selbst 1859 gefundenen Relief aus der Zeit des großen und schönen Stils; „Demeter eine lange Fackel, Kore in jugendlicherer Gestalt, ein langes Scepter haltend, ihr gegenüber, zwischen beiden, ein ihr zugewandtes nacktes Kind, welchem Demeter die Hand auf den Kopf legt“ <sup>92)</sup>. Unter den Ueberresten von dem Fries des Erachtieion <sup>93)</sup>, dessen Inhalt und Plan im Ganzen nicht zu

92) *Bullettino d. Inst. archeol.* 1859 p. 200. Die Mutter mit dem Kinde in neun Motivbildern aus Mästum, welche Gerhard in den *A. Bildwerken* Taf. 96 zusammengestellt hat, nennt er S. 339 f. mit Recht Demeter Kurotrophos. Sehr ungewiß dagegen der Name Iachos in vielen der Monumente Taf. 2—4 und Taf. 312. 313. S. 79. 80, die zum Theil sehr schwieriger Deutung sind. 93) Abgebildet nach Angabe

errathen ist, kommt mehrmals wiederholt vor die Mutter mit dem Sohn auf dem Schooße: Iachos ist ziemlich erwachsen, so daß man durch die Composition unwillkürlich erinnert wird an das Werk des Michel Angelo in der ersten Capelle der Peterskirche rechter Hand. Der auffallende Umstand daß die Marmorreliefe hier auf Blöcke des harten schwarzen Steins von Eleusis mit eisernen Nägeln aufgeheftet waren, möchte daraus zu erklären seyn daß die Vorstellung Eleusis angienß, da die alte Kunst in dem Material Rücksicht auf die Vorstellung zu nehmen seit alter Zeit gewohnt und Bedeutung darin zu legen oft sehr spitzfindig war. In einer bemalten Thonfigur in Stadelbergs Gräbern hält Demeter (wenn nicht Kore) den kleinen Iachos <sup>94)</sup> (gewiß nicht den Demophon) auf dem linken Arm (Taf. 59.) Von Praxiteles waren in Athen nach dem Eingang in die Stadt in einem Tempel der Demeter in der Nähe des Pompeion oder Processionshauses Statuen der Demeter, ihrer Tochter und Iachos mit einer Fackel <sup>95)</sup>. In einem Hieron über dem Kephissos standen Statuen der Demeter und ihres Sohns <sup>96)</sup>. Cicero nennt unter den einzelnen Kunstwerken deren eine Griechische Stadt sich am wenigsten entäußern würde, für Athen den Iachos (Verr. 4, 60.) Aus späterer Zeit haben wir Doppelbüßen des Iachos und der Kore <sup>97)</sup>. Die Darstellungen

Antiquités Helléniques T. 1 pl. 3. 4 in Overbecks Geschichte der Gr. Plastik Th. 1 S. 280 Fig. 51, 6. Vgl. Kunstblatt 1836 St. 39. 40.

94) Ovid. Metam. 4, 18 aeternus puer.

95) Paus. 1, 2, 4.

Vielleicht derselbe Tempel, welchen Plutarch Iachaeion nennt Aristid. 27.

96) Paus. 1, 37, 4.

97) Joegas Vermuthung Bausir. 2, 172,

daß das geflügelte Kind mit der Fackel neben dem Thron des Hades und der Todtentänzerin, gegenüber den Danaiden, nicht den Amor, sondern den Iachos vorstelle, ist mir zweifelhaft: der Gott der Weiße könnte nicht wohl dem Nichtiggeweihten gegenübergestellt seyn. Rathgeber erklärte in einer Recension Carl Brauns Dionysos Psylax für Iachos; aber geflügelt ist dieser nicht nachweislich: man müßte denn etwa in den Antiquités du Bospore Cimmérien pl. 70 a, 1 für Iachos das geflügelte Knäbchen

des Iacchos schwanken nach den verschiedenen Auffassungen des mystischen Verhältnisses zu den zwei Göttinnen von dem Säugling an der Brust<sup>98)</sup> bis zu der ausgewachsenen Gestalt des Jünglings. Als solcher ist der des Praxiteles zu denken (vermuthlich der von Cicero gemeinte), auch der in der großen Procession getragene nach Aristophanes in den Fröschen, der *ωπατος θεός* (395), nach welchem auch Antinous als *νιος Ίακχου* in Eleusis gefeiert wurde<sup>99)</sup>. Die großen von Gerhard verdienstlich zusammengestellten Griechischen Mythenbilder (1839) von Apulischen Vasen enthalten nichts was den Iacchos angiehe. Dagegen ist er noch in der Römischen Kaiserzeit an dem berühmten Mantuanischen Onyr neben der Kore gebildet<sup>100)</sup>.

#### Verbreitung der Eleusinien.

Nach dem Schluß des Homerischen Hymnus hatten schon damals die zwei Göttinnen ausser dem Volk von Eleusis auch die Insel Paros und Antron, eine Seestadt Theßaliens unweit von Pyrasos. Die Demeter in Paros nennt zwar Herobot Thesmophoros (6, 134); allein das Polygnotische Gemälde in Delphi und das Archilochos seine Mutter die Magd

---

nehmen wollen, das zwei Göttinnen zwischen sich auf ihren Schultern sitzen haben, während Taf. 70, 2 eine einzelne Göttin ein Knäbchen ohne Flügel auf ihrer linken Schulter trägt, und 70, 3 beide sich umschlingen ohne den Knaben. Bei Catull 64, 252 *florens volitabat Iacchus* ist offenbar Iacchus, wie nicht selten, insbesondere bei Römischen Dichtern, ungenügend gesetzt für den Thebischen Bacchus. 98) Suid. Hesych.

*Ίακχος Διόνυσος ἐν τῷ μαορνῷ κ. τ. λ.* Hierauf spielt Lucrätius an 4, 1160 *mammosa Ceres*. — Auf einem kleinen Apulischen Gefässe ist Iacchos als Knäbchen gemalt (*ΔΙΟΝΥΣΟΣ*) und gegenüber der Kopf der Kore, gelehrterweise mit dem Namen *ΑΧΙΟ*, Arioterfa geweiht, welche für Persephone gehalten wurde. Gerhards Archäol. Zeitung 1850 Taf. 16.

99) Preller in Gerhards Archäol. Zeit. 1845 S. 108.

100) Böttigers Kleine Schriften von Sillig. 2, 306 f.

Enipo nannte, was mit der Eleusischen Sambe eins ist <sup>1)</sup>, auch ein spätes Parisches Grabepigramm, worin die Allgebieterin Kura angefleht wird die Verstorbene an der Hand zu dem Orte der Frommen zu führen <sup>2)</sup>, bestätigen es daß Gebräuche von Eleusis nach Paros übergetragen waren. Zu den Joniern scheint sonst, wie oben bemerkt, das Mystische nicht gedrungen zu seyn, das zur Zeit der Auswanderung vermuthlich noch nicht entwickelt war wie im Hymnus: in den Staaten dieses Stammes finden wir vorzüglich Thesmophorien oder Feste der Kore insbesondre gewidmet. Nördlich von Attika hatten Demeter Eleusinia und Kore zur Zeit der Perserschlacht einen, wie Plutarch sagt, sehr alten Tempel nahe bei Hypäa unter dem Kithäron (Aristid. 11), nach welchem ein Begleiter des Kodriden zur Stiftung von Milet der Demeter Eleusinia oder den *Πρωτας* einen Tempel bei Myläde errichtet hatte <sup>3)</sup>. Vorzüglich verbreitete sich im Peloponnes ihr Dienst durch Umgestaltung eines früheren, so wie dort früher der Apollonsdienst in einen Pythischen umgestaltet wurde und Preller hat schon in seiner Demeter die Bemerkung gemacht daß seit der Emanzipation der Peloponnesier aus der Abhängigkeit von Sparta viele Stiftungen im Peloponnes von Eleusis aus gegründet worden seyen (S. 148. 386.) In Releda bei Phlius war alle vier Jahre eine Telete, Nachahmung der Eleusischen; der Tempel hieß wie in Eleusis Anaktorion, der Stifter, statt Triptolemos, Bruder des Releos, Dysaulos, Zweimalfurcher, der nach dem Königthum des Aras, Aderers, von Eleusis gekommen war <sup>4)</sup>. Eine freiere Nachbildung waren die auf einen alten Stamm gepropften Mystiken in Lerna, deren Hierophanten sich für Abkömmlinge der Eleusischen ausgaben <sup>5)</sup>. In Argos, wo man mit den Athenern hinsichtlich des Alterthums

1) An Schwend in dessen *Etymol. mythol. Andeutungen* S. 338.

2) C. J. 2415.

3) Herod. 9, 97. 101.

4) Paus.

2, 14. 12, 5.

5) Prellers *Demeter* S. 210 f. 299. 386.

und der Gaben der Götter am meisten wetteiferte und Demeter von Pelasgos im Haus aufgenommen war, gieng die Sage doch die Vermittlung ein, daß der Hirophant Trochilos aus Argos floh und ein Weib aus Eleusis nahm und mit ihr den Eubuleus und Triptolemos zeugte 6). Daher wird die Demeter in Argos Eleusinia genannt 7). So war in Keles außer einem Grab des Uras, des Aderers, eines des Dysaulos von Eleusis 8). In Pheneos in Arkadien war Demeter von Trisaules und Damithales im Haus aufgenommen worden, die ihr als Thesmia unfern von der Stadt einen Tempel bauten und eine Telete einsetzten: in der Stadt aber hatte auch Demeter Eleusinia einen Tempel angeblich von einem Eumolpiden im dritten Glied, worin jährlich dieselben Handlungen wie in Eleusis gefeiert und bei der größeren Telete aus zwei großen Steinen, zwischen denen sie lag, eine die Telete betreffende Schrift herausgenommen und den Mythen vorgelesen wurde 9). Auch an der Gränze der Thelpusier ein Tempel der Demete Eleusinia mit großen Marmorstatuen von ihr, Kora und Iachos 10), ein andrer in Basilis 11). Auch wurden die Großen Göttinnen in Megalopolis eingeführt 12). Nach Andania in Messenien, wo der Demeterdienst von Argos herkam, brachte die Eleusische Reform ein Athenischer Missionär Methapos nach der Herstellung Messeniens durch Epaminondas, in welche Zeit Methapos, wie D. Müller nach Pausanias mit Recht angenommen hat, und von ihm vermuthlich wurde die erste Stiftung auf den Pandioniden Lykos zurückgeschoben, und auch Kaulon zu einem Eleusier gemacht, da doch Kaulon ein alter Peloponnesischer Name ist. Pausanias stellt die Begehung dieser Telete an Heiligkeit zunächst nach den Eleusiniern (4, 1, 4. 2, 4. 15, 4. 4, 26, 6. 27, 4. 33, 5)

6) Paus. 1, 14, 2.      7) Athen. 13 p. 609.      8) Paus. 2, 12, 5.      9) Paus. 8, 14, 8. 15, 1.      10) Paus. 8, 25, 1.      11) Athen. 13 p. 609 f. Paus. 8, 29, 4.      12) Paus. 8, 31, 1.

und es wurden auf dem Boden derselben im Karnassischen Hain umlängst zwei für die eroterische Feier des Dienstes reichhaltige Inschriften entdeckt <sup>13)</sup>. In Lakonien war ein Kleusinion auf einer Höhe des Taygetos, wohin an bestimmten Tagen die Bilder der Demeter und Kore aus Helos getragen wurden <sup>14)</sup>, wo diese vielleicht gestiftet waren nach der von Thukydides bezugten aus Veranlassung des dritten Messenischen Kriegs mit den Heloten geschlossenen Verbindung der Athener. In Sparta war ein Tempel der Kore Eoteira <sup>15)</sup> und ein musischer Wettkampf hieß Kleusinion <sup>16)</sup>.

Leicht ergibt sich wenn man diese Nachrichten zusammenhält, daß ein großer Unterschied zu machen ist zwischen einer ernsthafteren Aufnahme und Nachbildung der Hauptbrenn und des Dienstes von Kleusis im Ganzen oder vielen Einzelheiten, und der oberflächlichen Verbindung durch einige Namen und Sagen, der Entlehnung insbesondere des in Ansehn stehenden, geheiligten Namens von Kleusis. Iacchos namentlich ist in Böotien und im Peloponnes, wie es scheint, äusserst wenig bekannt geworden. An vielen Orten sahn wir auch einfach die Göttinnen bloß des Feldes beibehalten <sup>17)</sup>.

13) Jahrb. f. Philol. 1859 S. 191—193. Gerhard Arch. Anzeiger 1858 S. 251\* 258\*. Sauppe im 8. Bde der R. Ges. 1860. Die Telete auch bei Diodor 33, 5. Der sehr heilige Tempel der Deo in der Stadt 31, 7.

14) Paus. 3, 20, 5. 6. 15) Paus. 3, 13, 2. 16) Hesych.

17) So waren in der Stadt Phlius, in deren Nähe wir eine der von Kleusis nachgebildete Telete sahen, ein Tempel der Demeter und alte sitzende Bilder (der zwei Göttinnen.) Paus. 2, 13, 3. Zwischen Phlius und Siphon feierten im Hain Pyra in einem Hieron die Männer die Demeter Prostaia und die Kore, die Weber aber in dem sogenannten Nymphen, wo die „die Gesichter zeigenden“ Statuen des Dionysos, der Demeter und der Kore. Paus. 2, 11, 3. Die Absonderung und der Nymphen erinnern an den Gedanken, aus dem die Thesmophorien hervorgegangen sind, Dionysos an den Iacchos. Auf dem Wege von Trözen nach Hermione war ein Hieron der Demeter und Kore und eines der Demeter Thermesia, derselben in der Nähe zwei andere. Paus. 2, 34, 6. 11.



Von Sparta aus scheint der berühmte Name auch nach Kreta gekommen zu seyn, wo der Monat Eleusinos in Das vorkommt, eine Göttin Eleusina in dem Bundesseide dieser Stadt und der Bürger von Lato (Eleusina zwischen Aphrodite und Britomartis gestellt) <sup>18)</sup>, auch der Ortsname Eleusis, so wie dieser und der Monat Eleusinos auch in Thera. Daß in Kreta der Dienst der Eleusinia nicht mystisch war, bemerkt Diodor ausdrücklich (5, 77.) In Sicilien hat der Demeterdienst nichts von den Eleusiniern angenommen, obgleich sie auch dort berühmt waren, wie eine Stelle des Epicharmos aus dem Automolos zeigt. Eine Artemis Eleusina (Hekate) in Sicilien bei Hesychius (*Ἐλευσινία*) war vielleicht nur von einem Sicilischen Dichter erwähnt. Sonst erwähnte sich die Sage zu der Behauptung, in Sicilien habe Demeter den Weizen geschaffen und sey von dort nach Eleusis gekommen <sup>19)</sup>. In Antiochia wurde eine Artemis von so großer Schönheit, daß Ptolemäus Philadelphus sie sich schenken ließ, Eleusinia genannt weil die Göttin wunderbarerweise begehrt hatte zurückzukommen <sup>20)</sup>, wovon sie diesen Namen erhielt; auch hieß ein dortiger Engweg Eleusinos <sup>21)</sup>. In Italien bildeten sich die aus den Eleusiniern entsprungenen Mysierien des Liber und der Libera, die immer ritu Graeco gefeiert wurden, aus <sup>22)</sup>. In

In Sikyon hieß die alte Akropolis Demeterhügel, nach der Seite der Ebene hin, Strab. 8 p. 382, daher die Göttin hier den Namen Epopis, die auf der Warte, hatte, Hesych. wiewohl er am Abhang stand. Paus. 2, 11, 2. Bei Megion war neben dem alten Tempel des Zeus Homagrios der der Demeter Panachäa und einer der Kore, Paus. 7, 14, 1, und diese beiden sind auch auf den Bundesmünzen verbunden. Eckhel D. N. 2, 231. Auf dem Wege von Tegea nach Argos Tempel der Demeter mit einem dichten Eichenhain (wie in Dodon), ein Hieron der Kore bei Palantion, ein Tempel der beiden Fruchtbringenden, *Καρποφόρος*, Paus. 8, 44, 5. 53, 3. 18) C. J. n. 2448. 2554. 19) Diod. 5, 4.

20) Liban. 1, 30, 1.

21) Liban. Epist. p. 619.

22) Marquardt Röm. Alterth. 4, 307 ff. Eine Inschrift des Baccho Cereri et Choraë (*Κόρη*.)

Alexandria führte Ptolemäus Philadelphus, einige Gebräuche des Demeterdienstes aus Athen ein und eine kleine Vorstadt erhielt den Namen Eleusis.<sup>23)</sup>

Eine Demeter Kabiräa mit Kore, deren Hain nur den Eingeweihten zugänglich war, verdankte Theben demselben Athener Methapos, welchen Pausanias wohl bezeichnet, da der Ausdruck συνθετης, Zusammensetzer der Telete von Andania und von allerlei mythischen Orgien (4, 1, 5) eine Bedenklichkeit selbst bei ihm verräth über das mythologische Rauberwälsch, in welchem dieser eifrige Propagandist der Götter von Eleusis, wahrscheinlich vermittelt einer sehr imposanten geistlichen und Athenischen Persönlichkeit, seine wohl sehr unklare mythische Idee geltend machte. Ungenau aber ist hierbei sein Ausdruck daß Methapos auch den Thebern die Telete der Kabiren gegründet habe, die er nur mit einer andern verknüpfte und dieser eigentlich unterordnete. Es befand sich nemlich dort, wie wir aus der andern Stelle sehen (9, 25, 3), ein Kabirion (9, 26, 1. 4), ein Tempel der Kabiren, von denen die mit ihnen in Verbindung gesetzte Demeter den Namen erhalten hat. Bekannt sind uns die drei Lemnischen Kabirenbrüder von Thesalonike her, in der mythischen Umdeutung ihres Wesens, wonach der eine von ihnen den Tod durch die beiden andern leidet, wie Zagreus (durch die Titanen), und daher auch als Dionysos bezeichnet vorkommt<sup>24)</sup>. Schon Pindar aber nennt in dem neugewonnenen Fragment über den Urmenschen neben dem Disaulos von Eleusis einen Kabiros auf Lemnos als Stifter von Orgien (— ἡ καλλιπαῖδα — ἀρχήτων Κάβειρον δορυῖον)<sup>25)</sup>, wonach schon damals in Lemnos ähnliche My-

23) Clem. Al. Protr. 2, 19. Corybantia sacra Arnob. 5, 19. Jul. Firm. p. 426 Gron. Schol. Callim. in Cer. 1. Vita Callim. 24) Hesychius Tril. S. 250—256. 259 f. 25) Ein Diodoros Sardianus läßt einen im Schiffbruch geretteten Diogenes danken dem Böotios Kabeiros, dem Herren, den er mit den Samothratischen Kabiren vermischt. Brunck. Anal. 2, 185, 1. Vgl. Paus. 10, 38, 3 οἱ πλέον τι ἐπιστάσθαι νομίζοντες.

sterten stattgefunden haben und nach Theffalonike und Biotien nur verpflanzt worden seyn müssen. An der Stelle des Iachos in Athen also, der ein Dionysos ist, wenn er auch dort nicht nach mimischer Cäremonie den Tod leidet, werden die Kabiren mit den zwei Göttinnen amalgamirt und Demeter ihre Mutter genannt wie Iachos Bruder der Kore <sup>26</sup>). Die Kabiren mögen in Theben eine nicht unbedeutende Legende gehabt haben, aber das Meiste was Pausanias berichtet von Kabiräern als Einwohnern einer Stadt Kabira, darunter Prometheus und sein Sohn Aetnaios, denen Demeter zur Zeit als die Epigonen Theben genommen hatten, während die Kabiräer übrigens von den Argelern vertrieben wurden, ihr Rätschen vertraute, von einer Pelarge, d. i. Pelasgischen Stifterin u. s. w. scheint von Methapos herzuführen, der das Kabirische mit seiner Demeter zu verknüpfen unternahm (ähnlich wie in Lerna auf altem Stamm das Eleusische Reis geknüpft wurde) und der auch hier wie in Anabania sich sehr fest und gebieterisch in Erbsichtung von Vorgeschichte zeigt <sup>27</sup>). Die mythischen Gebräuche verschweigt Pausanias. In Anthedon war nach demselben auch ein Tempel der Kabiren mitten in der Stadt und ein Hain umher, und in der Nähe ein Hain der Demeter und ihrer Tochter (9; 22; 5), nicht also hier die Demeter Kabiräa des Methapos.

26) Merkwürdig ist eine antike Pflanze mit dieser Kabirischen Demeter in Bötkens Verz. der Gemmen des k. Museums in Berlin N. 239 S. 115.

27) Mein Verdacht in Bezug auf die Angaben über die Kabiräische Demeter ist alt, s. Tril. S. 270 f. (Wo übrigens Methapos mit Anrecht in ein früheres Zeitalter zurückgesetzt wird), wovon Sänge ausgegangen ist indem er in der Jenaischen Litt. Zeit. 1825 Sept. S. 371 ff. D. Müllers Ansichten bestritten, der den Kabirendienst an die Spitze der Thebischen Mythologie stellt noch in seinem Artikel Biotien in der Hallischen Encyclopädie und in seinen Gesammelten Schriften. Was in Weiskes Prometheus S. 435 ff. in ermüdender Weiterschweifigkeit über die Kabiräische Demeter gesagt ist, leidet an dem Mangel der Unterscheidung der Zeiten und der Mythen; der Geister.

## Philosophie und Glaube.

Es ist eine alte Sage daß der Milesier Thales zuerst die Unsterblichkeit der Seelen behauptet habe, wofür Chörilos, der Sänger des Siegs der Athener über Xerxes, angeführt wird<sup>28)</sup>. Heraclit sagt: „die Menschen sind sterbliche Götter, der Menschen Leben ist der Götter Tod, der Menschen Tod göttliches Leben: nach dem Tode wartet ihrer was sie nicht hoffen noch glauben.“ Nach Cicero wird gewöhnlich angenommen, Pherekydes habe zuerst gesagt und Pythagoras, dessen Schüler, am meisten bekräftigt, daß die Seelen immerdauernd seyen (Tusc. 1, 16.) Von von Chios, dem die Pythagoreischen Triagmen gewöhnlich beigelegt werden, sagt in elegischen Versen, daß wenn anders der weise Pythagoras vor allen Menschen Erkenntnisse (*γνώμας*) gefaßt und erforscht habe, Pherekydes auch gestorben ein wonniges Seelenleben habe (*ψυχὴν παρῶν βίον*.) Auch Marimus Tyrius bezeugt, Pythagoras zuerst unter den Hellenen habe gewagt zu sagen daß mit ihm der Körper sterben, die Seele aber von ihm scheidend aufschweben werde, unsterblich und unalternd; sey sie doch auch gewesen ehe sie hierher kam<sup>29)</sup>. Hiermit verhält es sich nicht anders als wenn man die Geschichte der Ideen über die Natur mit den Philosophen beginnt, so daß Thales zuerst die Lehre von dem Ur-

28) Diog. Laert. 1, 24. Räte Choerili Samii quae supersunt p. 182. Suid. 29) P. 16, 2 Reisk. Hiermit verträgt sich die

Metempsychose, welche Porphyrius Vit. Pyth. 19. Stob. Ecl. 1, 52, 54 das berühmteste der Pythagoreischen Dogmen nennt, alsdann wenn ein Mensch gedacht wird, der am Ende der Wanderungen angekommen und zur Rückkehr ohne noch durch andre Selber zu gehen, gerufen zu seyn das Bewußtseyn hat: Pindars „Weg des Zeus“, den die Seele geht nach dreimaligem Wechsel von Leben und Tod (in drei verschiedenen Personen), wenn sie überall schuldlos blieb Thren. 4. Die Seelenwanderung legt dem Pythagoras schon sein Zeitgenosse Xenophanes bei, und zwar die Aegyptische, wovon Herodot spricht 2, 123, und daß der Gegensatz der reinen und der unreinen Seelen und ihres verschiedenen Aufenthalts damit bestand, bemerkt Preller gegen Aristoteles. Ritteri et Prelleri Hiat. philos. p. 81.

element Wasser aufgestellt habe, die wir doch schon bei Homer finden. Und sind nicht in Göttermythén alle wesentlichsten Ansichten über die Verhältnisse und Geseze der Natur, in deren Ergründung und Behauptung die früheren Naturphilosophen sich theilen, schon enthalten im Reime? Die Grundfäden des Götterglaubens laufen in der Geschichte der Philosophie zusammen. In der alten Litteratur finden wir von Beachtung des Zusammenhangs der Philosophie mit den Mythen und den Dichtern nur zu wenige Spuren; ihr *πρώτος*, primus geht hierin, wie in Hinsicht der künstlerischen Erfindungen und vielen andern Erscheinungen, in der Regel von positiven Dingen und Umständen aus. Die Unsterblichkeit ist vorzugsweise Sache des Gefühls und der Religion, denen zu jeder Zeit der forschende Verstand auch der edelsten Männer nicht folgen konnte. Demokrit, der den höchsten sittlichen Standpunkt einnahm <sup>30)</sup>, erklärt die über die Zeit nach dem Tode gedichteten Mythen für Täuschungen derjenigen Menschen welche nicht die Auflösung der sterblichen Natur verstehen. Ihm folgte Dikáarch <sup>31)</sup>. Sehr ausgebildete Formen, Vorstellungen über die Art der Fortdauer haben sich nicht behaupten können, wovon die Hesiodische Ueberslieferung über die oberen und unteren Geister das bedeutendste, auch das meist nur figürlich, poetisch zu verstehende Elysion ein Beispiel abgibt. Pythagoras und Pythekyas waren beide den Weisen zugewandt, welche das Mystische in Glauben und Gebräuchen niemals von Philosophen als solchen entlehnt haben. Ohne was die Lebensbeschreiber des Pythagoras sagen, die ihn von den Eleusischen und Samothratischen Mystereien Vieles entlehnen lassen, für mehr als Vermuthung oder Folgerung aus Uebereinstimmungen anzusehn, muß ich doch die Nachricht welche Cicero aus Heraclides mittheilt, für achtbar halten, daß Pythagoras mit Leon von Phlius Unterhaltung gepflogen habe

30) Democr. fragm. ed. Mullach. n. 117 p. 183, n. 137 p. 186, n. 100. 107. 127.

31) Lactant. div. instit. 7, 7.

(Tusc. 5, 3), was durch Diogenes Laertius bestätigt wird (8, 8), und er stammte von Phlius ab nach Pausanias (2, 33, 1. 7, 3, 5) und Diogenes (8, 1): dieser Stadt aber lag Eleä mit seinen Eleusinen weit näher als Eleusis bei Athen. Die Berührung mit innerlich religiös angeregten Männern die im Glauben an ihre Heiligtümer lebten, mußte auf tiefer denkende Geister Einfluß haben, und die neuere Kritik scheint den etwaigen Antheil religiöser Feiern (*εσλαται*) und der Mysterienlehren an mehreren Systemen der Griechischen Philosophie noch nicht erschöpfend geprüft zu haben, vielleicht auch weil man manches Zusammentreffen als zufällig ansah.

Pinbar, welchen Aristides nebst dem Platon zu den Pythagoreischen zählt und der über das Wie des unsterblichen Lebens verschiedene Meinungen vorträgt, nimmt einmal auch die Wohnung der Frommen im Himmel an, wo sie in Hymnen den großen Seligen preisen (Thren. 3.) Daß Sokrates der Gemeinde von Eleusis nicht angehört habe, wird nicht gesagt<sup>31a)</sup>, ist aber wahrscheinlich. Er hatte in seiner Jugend Philosophen studirt, und es ist nicht unwahrscheinlich daß die Philosophirenden frühzeitig angefangen haben sich von den langen großen Festen, die zu den allgemeinen Culten nicht gehörten, zurückzuhalten und sich nicht in die allzugroße und allzugemischte Ordensverbindung zu begeben. Groß war der Unterschied zwischen der sinnlichen Seligkeit der Gerechten im Hades und dem Streben und Hoffen der tieferen Geister, zwischen der Freiheit des Denkens und der Gebundenheit des Symbols, das durch die vielen für die Denkenden zur Poesie herabgesunkenen Schauspiele nicht gehoben wurde, groß auch der der fortgeschrittenen Bildung und der großstädtischen Sitte von der heiligen alten Einfachheit. Aber nicht zu übersehn ist dabei daß

---

31a) Socratem sacrorum Eleusiniorum expertem fuisse, neque dixit quicquam, neque id sequitur ex eo quod cum Demonacte comparatur a Luciano. Sobrā Aglaoph. p. 21.

Platon, wenn auch die Eleusinien für ernste Athener entbehrlich geworden waren, doch im Phädon selbst, worin er seine Speculation über die Fortdauer des Geistes entwickelt, in der oben schon berührten Stelle die Weihen sehr erhebt (*νοδο- νούουσιν οὐ γὰρ οἱ πάντες σέβει*), wobei er auf sie das Fassen im Schlamm und zugleich das Verkehren der Gereinigten und Geweihten mit Gott (wie Pindar) zurückführt. Weiterhin lesen wir, es werde von den Eingeweihten gesagt, daß sie in Wahrheit die übrige Zeit mit Gott verkehren, denn es seien, wie die Telesten sagen, Martheträger genug zwar, Bacchen aber nur wenig (Wenige, doch Manche, auf welche die Weihe wirke) (p. 69 c.)<sup>32</sup>. In der Apologie hat Platon offenbar Eleusis im Auge, da Triptolemos zu den drei Todtenrichtern Minos, Aeakos und Rhadamanth hinzugesetzt und Orpheus und Musaios unter den fortlebenden Großen der Vorzeit, Homer, Hesiodos u. s. w. genannt ist (p. 41 a), wobei wir zugleich sehen, daß Sokrates nicht zu den Eingeweihten gehörte; denn es wäre in diesem Fall nicht passend gewesen ihn so das ewige Leben dem Nichtseyn gegenüber stellen zu lassen, es müßte denn sein, daß auch hier die Nichteingeweihten berücksichtigt seien, wie von den Rednern geschieht. Im Staat, wo die Meinungen über den Lohn der Gerechten von Hesiodos und Homer an verzeichnet stehn, nennt Platon die Symposien des Musaios mit dem Lohn des guten Königs in der Odyssee (19, 109—114) als noch kindlicher (*παιδικώτερον*) unmittelbar zusammen; es folgt, daß Andre noch größere Belohnungen von den Göttern verkünden, daß Söhne der Söhne und das Geschlecht nachkünftig des Frommen und Eibhaltigen daure und andrer vergleichen Preis der Rechtschaffenheit, und dann der Gegensatz zum Paradies des Musaios, der Schlamm und das Wassertragen in ein Sieb. Was aber nachher von einem Haufen von Büchern

32) In dieser Hinsicht sind die Auslegungen von Döllinger, Zeller, Zumpt und Friedl. S. 114 f. ganz verschieden.

des Musäos und Orpheus vorkommt, geht nicht entfernt Eleusis an, sondern die Privat-Orpheotelesten welche durch Reinigungs- und Opfer von den schwachen Gewissen Gaben erpreßten gerade wie die vorher genannten Agypten und Wahrsager (2 p. 363 a — 365 a.) Von Herabwürdigung oder Spott auf die Mysterien von Eleusis kann also hier nicht die Rede seyn<sup>33)</sup>, obwohl allerdings als die wahre Weihe, die wahre Seelenbeflügelung — da die Orphiker dem Musäos Flügel gegeben hatten — die des Philosophen ist, nach dem stolz edlen Bekenntniß im Phädrus (p. 249 c. d), wo es nicht viel sagen will daß unter neun Stufen der Lebensstellungen dem mantischen oder einem telestischen Leben die fünfte gegeben wird (p. 248 d.) Der leichten Grazie des Platon ist es gemäß daß er auch die ohnehin so gewagten und schwankenden verschiedenen Vorstellungen über das geistige Fortleben mit einer grata negligentia behandelt und wohl nicht immer die einzelnen Punkte unterscheidet, die zu der einen oder der andern gehörten. So beruft er sich hinsichtlich der Palingenesie, die in den Gesetzen als der Glaube derer die in den Weissen um diese Dinge sich viel bekümmert haben, daß nemlich die aus dem Hades wieder hierher gekommenen für die verübten Thaten die gebührenden Strafen leiden müssen (p. 870 d), und die im Phädon als eine alte Sage berührt wird (p. 70 c), im Menon neben Pindar und vielen andern Gottesmännern unter den Dichtern auf Priester und Priesterinnen, die der Sache mit Ernst obgelegen haben (p. 81 a.) Es ist gar nicht unwahrscheinlich daß in der Sackosperiode der Eleusinen durch Verse der Orphiker manches Neue nach und nach eingeführt worden ist, und zwar nicht bloß Zusätze zu dem Mythos und den

---

33) Auch nicht Rep. 2 p. 378 a, wonach der Hesiodische Mythos von Kronos nicht einmal den Wenigsten, und wenn sie auch ein Schweinsopfer ja ein viel größeres gebracht hätten, also nicht einmal als Mysterium mitgetheilt werden sollte.



Gebräuchen, sondern auch Ideen. Ob darunter auch solche wie das Verkehren der Seligen mit Gott, wie die dreimalige Palingenese, die auch als symbolische Darstellung (ein *ἀναμύσος*) sich denken läßt, oder die daß Iachos eine höhere, die wahre Sonne sey <sup>34</sup>), was zu einer ergreifenden Darstellung Anlaß geben konnte, und woraus als bildlicher Ausdruck entspringen konnte, daß die Mythen Sterne seyen, oder ob Platon das Erste und das Zweite unter Eleusinische Merkmale gemischt habe, steht dahin. Wenigstens möchte nicht immer strenge Uebereinstimmung gewahrt worden seyn. In den Platonischen Gesetzen ist angenommen daß die Abgeschiedenen eine gewisse Kraft haben und an den menschlichen Dingen Theil nehmen (11 p. 927 a.) Aristoteles zweifelt ob es nicht für die Todten in der Sinnenwelt noch Güter und Uebel gebe (*Eth. Nicom.* 1, 11 fin.) Hermias von Atarneus, sein Schüler und Platons Freund, hatte über die Unsterblichkeit geschrieben <sup>35</sup>).

Philon der Jude macht die Bemerkung daß viele gute Männer sich nicht einweihen ließen und verworfene zur Einweihung gelangten <sup>36</sup>), und schon Diogenes nahm großen Anstand daran daß ein Agesiلاس und Epaminondas im Schlamm liegen und der Dieb Parakion belohnt seyn sollte <sup>37</sup>). Wer der Welt und die Geschichte kennt, wird es nicht natürlich und nothwendig finden daß auch Eleusis, nicht bloß der Thyrsusträger im Vergleich mit den Bacchen wenige versammelte, sondern auch Mißbräuche einreißen ließ, mehr und mehr im Fortgang der Zeit vom Ernste der Wahrheit zum Schein übergieng und für Viele durch die Fortschritte der Bildung nicht nur entbehrlich, sondern durch die eigne Entwicklung der geistlichen Anstalt zurückstoßend wurde?

Dauerhaftigkeit des Cults von Eleusis.

Apollon hatte schon zur Zeit des Pyrrhus Orakel zu geben

34) Clem. Al. Protr. 2 p. 18 τὸν Ἰαχὸν τὸ φῶς. 35) Suid.

36) De sacrificant. p. 857 a. 37) Diog. L. 6, 39.

aufgehört, sagt Cicero (de divin. 2, 56. 57), also dreihundert Jahre vor Christus. Weit mehr behaupteten die Eleusinien ihr Ansehen und ihren Einfluß. Doch klagte im Mithridatischen Krieg im Jahr 87 vor Christo Aristion, der in Athen nach der Herrschaft strebte, vor dem Volk, verstummt sey die heilige Stimme des Iacchos und verschlossen das hochwürdige Anaktoron <sup>38)</sup>. Kaiser Augustus hatte, wie aus dem oben Angeführten zu vermuthen ist, den Gedanken, da Athen jetzt eine Art von Hochschule war, wie den alten Römischen Volksglauben, so auch den weit älteren von Eleusis zu heben. Claudius machte einen Versuch die Eleusinien in Rom einzuführen <sup>39)</sup>. Hadrian ließ sich einweihen, „nach dem Vorgang von Hercules und Philippus“ <sup>40)</sup>; Marc Aurel schrieb, als er im Begriff war es zu thun, an Herodes Atticus um sich mit ihm zu versöhnen, der doch nur sich gegen ihn vergangen hatte <sup>41)</sup>. Aristides beklagt den gemeinsamen Fall des Tempels und der Feste durch Feinde der Götter unter und über der Erde (or. 19), durch Christen, die zu dieser Zeit nur heimlich Feuer an den Tempel gelegt und dadurch die Feste unterbrochen haben können, und macht den Einwohnern Vorwürfe daß sie die herannahende Gefahr übersehn hätten. Als die Christen stärker geworden waren, schlugen sie am Parthenon kolossalen Göttern des Phidias die Köpfe ab und zerhackten einen Theil der Metopen. Aristides nennt in der durch jenes Ereigniß veranlaßten kleinen Rede den Tempel und seine Mysterien das einzige Denkmal der alten Wohlfahrt zugleich und Heiligkeit das Athen und Hellas verblieben sey, und zwar jährliche Feste, da die andern Panegyren vierjährig seyen, nachdem See- und Landschlachten, Geseze und Staaten, Gedanken und Klänge und so zu sagen Alles aufgehört habe. Dadurch eben erklärt sich daß gerade

---

38) Athen. 5 p. 213 d.    39) Suet. Claud. 25.    40) Spartian. 13. C. J. 434.    41) Philostr. V. S. 2, 1, 12. Dio Cass. 71, 31, Jul. Capit. M. Aur. 27.

hier einer christlichen Faction im Lande einen großen Streich zu führen einkommen konnte: und auf diese beziehen sich die Worte οἱ καίσις' ἀπολούμενοι (p. 415): der Brand ist nachher erwähnt (p. 424.) Eine Formel die, außer den Frevlern, nebst Atheisten und Epikureern, die Christen von den Eleusiniern zurückwies, ist durch Lucian bekannt <sup>42</sup>). Diese schlichen sich wohl nicht aus bloßer Neugierde, sondern wie Kundschafter in eine Festung ein, nemlich um Stoff zur Bekämpfung zu gewinnen. Was auf beiden Seiten gemein war, Verheißung ewiger Seligkeit und die Forderung religiösen Sinnes und reinen Lebenswandels, nach vorausgegangenen symbolischen Cäremoniien der Reinigung und Reinheit, mußte den Streit über die Verschiedenheiten und den Kampf um sich zu behaupten auf der einen, um zu siegen auf der andern, nur lebhafter unterhalten. Wie weit der Glaube an die Götter der Mysterien von Eleusis, denen auch andre verwandten Sinnes an vielen Orten zur Seite standen, in diesen Jahrhunderten eingedrungen und über die Grenzen der Einweihung und bestimmterer Begriffe hinaus sich verbreitet hatte, zeigen auch die zahlreichen Sarkophage und Grabsteine mit Vorstellungen die sich auf das jenseitige Leben beziehen. Ein Dabuch von Eleusis, Pitagoras, aus den ersten Regierungsjahren Constantins gieng in einer Inschrift aus den Königsgräbern von Theben hervor <sup>43</sup>). Im Jahr 364, als Valentinian alle Nachtfeste verbot, stellte ihm der Proconsul von Griechenland Prätextatus, ein sehr rechtschaffener Mann, vor, dieß Gesetz werde den Griechen das Leben verbittern, wenn sie verhindert würden die das menschliche Geschlecht zusammenhaltenden heiligsten Mysterien nach dem gesetzlichen Brauch abzuhalten, und es wurde zu deren Gunsten eine Ausnahme bewilligt <sup>44</sup>). In einer zwei Jahre vorher, vor Julians Thronbesteigung, gehaltenen Rede sagt Mamerti-

42) Alex. 38.  
p. 166.

43) Letronne im Journal des Sav. 1844  
44) Zosim. 4, 3.

nus: in miserandam ruinam conciderat Eleusina. Als Julian sich einweihen ließ, sah der Hierophant, schärfer blickend als er, den Untergang der heidnischen Religion, welchen jener abzuwehren trachtete, voraus. Bald nach dem Tode des Theodosius, der sie unterdrückte, zerstörten, angeführt von Schaaren von Mönchen, Alarichs Gothen Eleusis und sein Heiligthum bis auf den Grund, wenn nicht erst späterhin der besondre Christenhaß das Werk der Zerstörung dieses großen Bollwerks des Heidenthums fortgesetzt und vollendet hat.

Durch die Eleusinien und durch die spiritualistische Philosophie, äußerlich getrennte, innerlich aber aus ihren verschiedenen Kreisen zusammenwirkende Mächte, war das Bewußtseyn von der geistigen Natur des Menschen so weit verbreitet worden, daß dadurch die Griechisch gebildete Welt auf das Christenthum vielfach vorbereitet war. Diese Bemerkung ist keineswegs neu. So sagte Böckh in einer seiner inhaltreichen und schönen Festreden (1853 S. 7): „Nur die ahnungsvollsten Mythen erhielten sich bis spät herab in den Mysterien, welche in Verbindung mit Weißen und Reinigungen, nicht zwar durch Lehre, aber durch heilige Anschauungen einen heitern und freudigen Blick aus dem diesseits und dem Endlichen in das jenseits und das Unendliche eröffneten — Ja wie heftig auch die Hierophanten und Diener der Mysterien noch in den letzten Zeiten sich gegen das Christenthum sträubten, hat man doch nicht ohne allen Grund gemuthmaßt, daß die in ihnen fortlebenden edleren und reineren Formen des Mythos dem Christenthum förderlich gewesen und die Gemüther für dasselbe empfänglicher gemacht haben.“ Wenn die Kirchenväter hier und da den Vorwurf der Vermischung mit heidnischen Elementen machen, so scheint dieß besonders auf ein Entgegenkommen gerade der Mythen, die nur noch sich nicht ganz von ihren früheren Eindrücken und Vorstellungen losmachen konnten, zu deuten. Wies das Christenthum entschiedener und kräftiger auf das göttliche Ideal in der Menschheit hin, so ist doch auch der Ueber-

gang von menschenartigen Göttern in Gestalt und Wesen zu der Hoffnung daß des Menschen Geist unvergänglich sey, und zu der Fähigkeit und Geneigtheit, darum auch Gott, wie er auch in allem Leben und in allen Wechselln der Natur wirken möge, doch von ihr zu unterscheiden und auch als Geist, entsprechend unserer geistigen Natur, im Geist anzubeten sey, ein noch wichtigerer Fortschritt menschheitlicher Entwicklung gewesen. Der Apostel Paulus beruft sich in Athen auf die Dichter des Volks welche bezeugten, daß die Menschen göttlicher Abkunft seyen, woraus natürlich die Forderung sich ergibt, nach Gottähnlichkeit (*ὁμοιωσις τῷ Θεῷ*) zu streben, und womit zugleich der Sinn für eine innere Gemeinschaft aller Menschen, über die äussere des Staates hinaus, erwachen mußte. Das Christenthum machte die Hoffnung eines andern Lebens zum Volksglauben, nicht zu einer philosophischen Frage, wie Herder sagt: und wie das Christenthum selbst früher ist als die Philosophie des Christenthums und die neuere Philosophie überhaupt, so blieb auch bei den Griechen die Philosophie der Unsterblichkeit als das Jüngere in innerem Zusammenhang mit dem Volksglauben als dem Älteren, suchend und forschend nach Gründen zu dessen Befestigung oder Ersetzung. Freilich mögen wenige Philosophen eine Erinnerung dieses Zusammenhangs bewahrt oder in denselben historische Einsicht gehabt haben: ungefähr wie jetzt Viele glauben das Christenthum abgethan zu haben, die doch den wesentlichen Theil ihrer Bildung aus ihm haben, wie jüngst ein hochstehender Theologe in Heidelberg von der Kanzel herab aussprach. Von Eleusis aus hat die Welt den Attischen Einfluß eben so sehr erfahren als von der Stadt aus durch den Staat, durch Poesie, Kunst und Wissenschaft. Ja es wird sich kaum entscheiden lassen ob mehr durch die Sprache und alle Hellenische Bildung oder mehr durch den vielfach und weithin angeregten Unsterblichkeitsglauben dem Christenthum die ersten Bahnen seiner Verbreitung unter Griechen und Griechisch Sprechenden geöffnet worden sind.

Wenn bei solchen Ansichten von Manchen der Name Aglaophamos auf mich angewandt werden sollte in dem ironischen Sinn, worin er den Titel eines in mehrfacher Hinsicht verdienstvollen und stark ausgezeichneten Buchs abgibt — ähnlich wie Paláphatos im Gegensatz des alten und heiligen Sinns die nüchterne und oberflächliche neueste Auslegung eines schlechten späten Fabelbuchs bezeichnet — so müßte ich dagegen denn gerade aus bekennen, daß mir in diesem berühmten Buch allerdings was die Eleusinen betrifft das Kind mit dem Bade ausgeschüttet zu seyn scheint.

#### 24. Dionysos (1, 424 — 451.)

Der Hauptgott eines Stamms oder Staats, wie Athena, Apollon, Artemis, Poseidon, ist Dionysos nicht geworden, außer etwa in späteren Zeiten in Städten Kleinasiens <sup>1)</sup>. Einen großen Gott aber für Hellas nennt ihn Euripides in den Bacchen (274), neben Demeter, weil der Genuß des Weins dem Reichen und dem Armen wie das Brod gemeinsam war (421.) So verbreitet wie der Weinbau, auf den übrigens sein Dienst ja nicht beschränkt war, war natürlich auch sein Dienst. Besonders fand er statt in Euböa, wo noch jetzt Wein die Fülle wächst, z. B. in Eretria nach einer Inschrift (C. J. 2144.) Unter den am meisten verehrten Göttern, sagt Pausanias, war Dionysos in Elis (6, 21, 1), so war er es gewiß auch in Siphon (2, 7, 6), in Naxos, Chios u. a. Inseln, er ward es mit der Zeit auch durch Feste und Mysterien in Athen u. a. Städten. Daß die Megarer von zwei angeblich durch Melampoden gestifteten Dionysosbildern eines Patroos nannten <sup>2)</sup>, scheint ohne besondre Bedeutung. Bei Homer ist Dionysos als Gott des Landvolks ausgeschlossen vom Olymp und dem Troischen Drama, und daß Homer seinen Mythos und Gestalt und

1) Pinder über die Eistophoren der Provinz Asien in den Schr. der Berl. Akademie 1855 S. 535.

2) Paus. 1, 43, 5.

Charakter nicht ausgebildet und festgestellt hat, ist Ursache daß beide in auffallenderer Verschiedenheit und schwankender vor uns stehn als die anderer Götter. Die Theogonie hatte keine Stelle für ihn außer daß er beiläufig als Sohn der Gemele genannt ist (941.) Mit vollem Recht kann man sagen daß die Bacchischen Mythen und Culte ihre Ausbildung später als die andern erhalten haben, die des Pan, des Asklepios und des Herakles ausgenommen. In Athen zog erst Pisistratus seine Feier in die Stadt, die Demokratie hat überhaupt ihn gehoben. In dem ältesten Heiligthum des Dionysos in Athen bei dem Theater war ein Dionysos Eleuthereus, dessen altes Koanon von Eleutherä dahin versetzt worden war <sup>3</sup>). Wenn Könige von Dionysos abstammen, so ist in Attika Melanthios, aus der Klasse der Hirten; Asyle wurden vorzüglich ihm häufig gestiftet <sup>4</sup>). Vielleicht nahmen des populären Scheins wegen die Könige nach Alexander die Maske seines Namens an, so wie ihm der politische Ptolemäus Philadelphus das aus Athenäus bekannte überschwängliche Fest feierte. Die Etrurier nannten den Dionysos Phuphluns, wie es scheint, mit einem Weinamen, Populonium, *Ἀγρόσιος*. Im Durchgang durch die städtische und die allgemeine Hellenische Bildung, in der Verbindung mit andern früher ausgebildeten Göttern ist Dionysos ein Andrer geworden. Doch erhielt sich in seinem Cult die alte Rohheit mehr als in andern, welchen früher durch die heroische Lebensweise, dann durch die städtische Civilisation, ein Hellenisches Gepräge aufgedrückt worden. Dieß Primitive war mit der Thrakischen und Phrygischen Art näher verwandt und da es sich zum Theil behauptete, so zog es auch in späteren Zeiten das verwandte Ausländische wieder an. Die Natur des Volkemäßigen blüht, außerdem daß es sich im Verborgenen

---

3) Paus. 1, 2, 4. 20, 2. 29, 2. 38, 8. 4) In Teos, in einer Kretischen Stadt Chish. p. 104. 112 vgl. Tac. Ann. 3, 61, ihm als dem Dionysos Bacchos Demofios in Tralles in einer Inschrift.

örtlich fortsetzte, vielfach hindurch; in Aufzügen und in den Personen des Thiasos muß den Städtern der ländliche Ursprung immer sehr fühlbar gewesen seyn. Das Ineinanderspielen des Ursprünglichen und des Umgebildeten läßt sich bald erkennen, bald ahnen; ganz scheiden kann man es nicht. Die Kunst hat in diesem Kreis aus dem Volksmäßigen unmittelbar schöpfen müssen und hat dieß vorzüglich in einer von Bildung gesättigten Zeit gethan; so daß in ihm, im Vergleich mit der Hoheit und Würde der Poesie, worin aus früherer Zeit die andern Götter überliefert waren, der Vorzug an Frische, Leben und Fülle auffällt, wie sie eben im Volk und seinen Sagen und Vorstellungen dem Dionysischen eigen sind.

Der orgiastische Taumel der alten Trieterika konnte mit der Zunahme der bürgerlichen Ordnungen nirgends bestehen. In Delphi erhielt sich, wie wir aus Plutarch sehen, ein Nachbild der nächtlichen Schwärmerei der Thyiaden, wie die Hauptorte der Religionen das Älteste nicht leicht ganz abkommen lassen, und Böotien, wo der Kithäron als das älteste und größte Denkmal Griechischen Dionysosdienstes vor Augen stand, hielt am längsten an den alten Bräuchen, dann vielleicht Aetolien, von wo sie nach Elis verpflanzt worden sind, so wie nach Paträ, wo Dionysos als Kalydonios verehrt wurde und Kalydonier das Priesterthum erhalten hatten <sup>5)</sup>. Plutarch spricht von dem Lärm der bei ihnen, in Böotien, um die Nyktelien gebräuchlich sey, und wie dergleichen bei keinem andern Gott als dem Dionysos vorkomme <sup>6)</sup>, erwähnt auch daß die Nyktelien zur Zeit des heiligen Krieges bestanden. Doch ist zu bemerken daß Hesiodus als Sittenlehrer nicht die Feste, sondern nur die Erndte, das Opfer und den Wein zu täglichem sehr mäßigem Gebrauch (609—12) und das Beschneiden der Reben berührt (568.) Auch in den Ehen giebt Dionysos den Menschen wie Freude, so auch Beschwerde, wenn der Rausch

5) Paus. 7, 21, 1.

6) Sympos. 4, 6, 2.



Beine und Arme bindet. Genau ist das Erlöschen der alten trieterischen Orgien nicht zu bestimmen. Attika nahm sie, wie schon bemerkt worden ist, nicht auf (Götterl. 1, 450) und Athen gab den Dionysien besondere Gestaltung. Die Dorischen Staaten widerstanden von Anfang an den enthusiastischen Feiern. In Lakonien, wo Bryseä, nach einem Beinamen des Gottes benannt, von Pausanias ausgezeichnet wird (3, 3, 20), wurden weder auf dem Land noch in den von den Spartiaten beherrschten Städten Gelage gefeiert, noch an den Festen des Dionysos selbst Komen aufgeführt; die Geseze hatten dies aus dem ganzen Lande verbannt<sup>7)</sup>. In Argos, Korinth, Siphon, einem vorzüglichem Weinland auch jetzt, fehlten Feste nicht und nicht in den Dorischen Städten Großgriechenlands. Insbesondere in Tarent fanden die phallischen Komen, die Mummereien und Tänze Eingang, aus denen dort auch frühzeitig allerlei dramatische Spiele scherzhafter Art hervorgegangen sind<sup>8)</sup>. Wo dasselbe in einheimischen Dorischen Staaten geschehen, wie denn Aristoteles in der Poetik die Ursprünge der Komödie den Dorern zuschreibt, da scheint das Landvolk von fremdem Stamm seiner unschuldigen Lust überlassen worden zu seyn. Auf Lesbos erwähnt Aelian Trieterien (13, 2.)

Die Auffassung des gesammten Dionysischen Wesens wird dadurch erschwert daß nicht bloß der Thrakisch-Aeolische, der Thebische, der Attische und Ionische, der Dorische Dionysos zu unterscheiden sind, sondern auch das ungemischte und das in seine städtische Ausbildung eingefflossene Ländliche, Rohe durch einander laufen. Außerdem sind zwei Hauptrichtungen zu verfolgen, Festlust, Zechen, Ränke und das Ekthionische, das Aeufferliche und Allgemeine, worin Dionysos sich theils in einem neuen weiten Kreis von Ränken vergeistigt, theils als Patron eines heiteren und ausschweifenden Lebensgenusses

7) Plat. Leg. 1 p. 637 a.

8) D. Müller Dorer 1, 403—5.

Euphokles Antig. 1118 *κλυτὰν ὅς ἀμύειναι Ἰταλίας*.

dem Apollon Musagetes entgegengesetzt zeigt, und dann die Mysterien.

In der Erregtheit der Bacchischen Culte, so wie in dem volksmäßigeren Charakter des Gottes scheint der Grund davon zu liegen, daß sein Mythos überhaupt schwunghafter und seine Erscheinung auch mehr von Wundern begleitet ist als die der andern Götter, besonders des Apollon. Verherrlicht im Hymnus ist das Wunder der in Delphine verwandelten Tyrrhener, wovon er *Τυρρηνολάτης* genannt wird. Dabei verwandelt sich der Gott, um Zeichen zu thun (*σήματα φαίνων* 46, *ταύματα ἔργα* 34) in verschiedene Thiere, einen Löwen, einen Bären. In einen Löwen verwandelt er sich auch dem Athamas, dann in Orkomenos<sup>9)</sup>, in der Gigantomachie. Daher die Namen vielgestaltig (*πολυειδής καὶ πολύμορφος*), tausendgestaltig in einem Hymnus der Anthologie<sup>10)</sup>. Diese Verwandlungen sind nicht mit denen der Thetis, des Proteus zu vermischen, die auf die Natur des Wassers zurückgehn. Lebendig ist diese Wunderthätigkeit in den Bacchen geschildert, wo die Flur von Milch, Wein und Honig fließt (242), besonders wo Dionysos die Fesseln der von Pentheus eingefangnen Bacchen bricht (443 ff.) und die seinigen (616 ff.) Von Pentheus wird er bezeichnend Gaufler gescholten (*γόςης* 234.) Er ist wie er seyn will (*ὅποτος ἤθελε* 1017), Stier, Drache, Löwe; voll vieler Wunder, sagt der Diener, kommt dieser Mann nach Theben (478), und Wunder thun die ersten Thyiaden (Götterl. 1, 442), Wunder begeben sich fort und fort an seinen Festen, wie oben bemerkt ist (132. 135.)

Die Dionysischen Feste und Gebräuche, um den allgemeinen Einfluß des Weinbaus auf Sinnesart und Sitten der Bewohner hier zu übergehen, haben unstreitig auf vielen Punkten den Geist gewedt und der gesammten Hellenischen Bildung eine Anregung und Richtung der außerordentlichsten Art gegeben.

9) Anton. Lib. 10.

10) Anal. 2, 517, 13.

Die Hauptstüze des Dionysos sind Schulen der Kunst und Poesie geworden. Man könnte sagen, Apollon und die Musen haben das Epos eigen, Dionysos habe zugleich für die lyrische Poesie den Ritharöden Apollon begleitet und ergänzt, das Drama aber erzogen. In das Lyrische griff er ein durch die gesteigerte, in Lust und in Trauer die Brust erschöpfende Empfindung, wie besonders in Lesbos, Korinth, Sifyon; das Drama erschuf er, ausgehend von Trauerchören und von lustigem Nummenschanz, der von der befreundeten Ziegenheerde seine Maske nahm, von Schimpfspielen und Spott und Hohn, feierlichen und possenhaften Aufzügen. Es ist oben schon gelegentlich (S. 343) die herrschende Ansicht bestritten und angenommen worden daß die Seele, der Lebenskeim oder der Urbestandtheil dieser dritten Gattung so gut wie die der beiden andern selbständig in unsre Natur gelegt sey. Er besteht in dem Trieb äußerer Darstellung für das Auge, in dem mimischen Kunsttrieb und Talent, in der Gabe durch Geberde, Bewegung und Stimme außer sich herauszugehn und Götter oder andre Personen nach der Vorstellung als leiblich gegenwärtige darzustellen, einer Gabe die nicht weniger als das künstlerische und andre Arten des Genies angeboren und einzeln vertheilt ist und nur seltner von den Völkern wie unter den Individuen als solche gewürdigt, erzogen und auf die Höhe der Kunst gebracht worden ist. Der Schauspieler geht im Dramatischen dem Dichter voran, wie in der höchsten Vollendung, wenigstens nach der Erschöpfung der Poesie die Schauspielkunst sie glänzend überragt und überdauert. Ihr schließt Anfangs die Poesie sich an, sie zu unterstützen, bis diese, ungefähr wie von ihr die Musik, sich mehr und mehr unabhängig macht und endlich in der zum Lesen geschriebenen Tragödie obligat wird. Die Tragödie, weil sie nicht von einzelnen großen Geistern, sondern von volksmäßigen Feiern ausgieng, konnte erst spät Würde und ihren reinen Charakter gewinnen (*ὁπὲ ἀναστροφῆς*). Das Komische hat auch außer dem Dionysischen Kreise mancherlei

Gelegenheit gefunden sich auszulassen und zu üben: doch würden ohne die Dionysischen Spässe in Megara und andern Dorfschen Orten, welche Schöll in seiner ersten Schrift de origine Graeci dramatis (Tubingae 1828) zusammengesucht hat, ohne Agonen der Art im Lendion zu Athen und nachmals im Theater die Komödie nicht erblüht seyn.

Nach ihrem Ursprung aus dem Landvolk, aus dem volksmäßigen Geiste geht allein das rein Menschliche die Dionysische Religion an, in religiösen Gefühlen und Feiern, von den ausgelassen lustigen bis zu den beweglichsten und mystischsten. Sie erhebt sich zur höchsten Kunst nachdem sie in das städtische Leben hereingezogen worden, aber ohne am bürgerlichen Leben, Gemeinwesen, Handwerk, Verstandesbildung, Wissenschaft, sich anders als mittelbar durch die Kunst und ihre Lust zu betheiligen. Wenn das Epos in seiner Blüthe dem Herrenthum der Burgen gehörte, die Lyrik in der ihrigen der städtischen Aristokratie, so ist das Drama ursprünglich Sache des Volks und der Demokratie. Auch die Wahrsagung, ein großes Amt des Thrakischen Dionysos, lassen die Griechen fallen. Denn wenn auch Tiresias in den Bacchen des Euripides, um den Dionysos zu preisen, wie das Kriegerische, so auch das Seherische an ihm rühmt (298—301), so sagt er dieß ausdrücklich nur von den Wirkungen des Weins aus und anderwärts nennt er in der Hekabe den Gott den Wahrsager der Thraker (1267.) Wenn in Amphitrhea Traumorakel gegen Krankheiten von Dionysos eingeholt werden <sup>11)</sup>, so ist kaum ein Gott der nicht hier oder dort auch orakelt, wie es auch gefeierte Heroen thun. Auf den Halbbruder Apollon ist dieß Ehrenamt übergegangen, nur einstmals hat vor ihm und vor dem Python selbst Dionysos auf dem Parnas das Orakel gehabt. Vielleicht ist davon der Name Βάρυος wie Βάρυς abzuleiten. Plutarch zwar sagt daß die Alten dem Dionysos einen großen Theil der Mantik

---

11) Paus. 10, 33, 5.

beigelegt haben <sup>12)</sup>, und nennt uns den Dionysos Eubuleus der Orphiker (ib. 7, 9); aber er unterscheidet nicht, welche Alten. Eubuleus wird sonst nur Adonis und Hades genannt, in den Orphischen Hymnen einer der Attischen Tritopatoren, auch ein Bruder des Triptolemos. Macrobius übersetzt boni consilii praestitem (Sat. 1, 18.) Aber *Διὸς βουλῇ* heißt das Orakel aus der Dodonischen Eiche in der Odyssee (14, 328.) Und Apollon sagt in seinem Hymnus 132: *χεῖρ' οὖν ἀνδραποιοῖ Διὸς νημερτέα βουλῇν*. Themis ist *εὐβουλος* bei Pindar (J. 7, 32. Hymn. fr. 1) und Aeschylus (Pr. 18) <sup>13)</sup>.

Im Zusammenhang mit dem angedeuteten Wesen des Dionysos und den ältesten Spuren und Merkmalen seines Cultus steht es auch daß er als Erysios verehrt wurde. Als Befreier wenigstens darf dieser verstanden werden in Bezug auf das Innere der Städte (da den Feinden gegenüber Zeus Eleutherios die Freiheit schützte), wo er Tempel hatte, wie in Theben, nach Pausanias (9, 16, 4) von da in Sisyon wo ein anderer, Baccheios genannt, nach der Legende im Gegensatz von *Ἀνδροδάμας* gesetzt war (2, 7, 6), ferner in Korinth (2, 2, 5) — und so sind zwei Dionysen auch in Megara (1, 49, 1) und in einem Ort Arkadiens (8, 26, 1) — Gleichbedeutend ist *Ἐλευθέριος*, *Ἐπλευθέριος* in Naupaktos, nach zwei Inschriften, auch *Ἐλευθερεὺς*, der Gott von Eleutherä, welchem auch die Sage diese Bedeutung giebt und von ihr den Ortsnamen ableitet, bei Diodor (4, 2.) Auch nennt Hesychius den Dionysos in Eleutherä und Athen *Ἐλευθέριος*. In Eretria wurde zur Feier der Herstellung der Demokratie von Rath und Volk verordnet daß alle Bürger am Dionysosfest Kränze tragen sollten, in einem Psephisma schon bei Muratori. *Λύσιναι τελευτᾷ* lesen wir mit Legende bei Suidas. Den Begriff der Freiheit faßte man auch in Italien besonders auf als man

12) Sympos. 3, 10 p. 716 b.  
S. 194 Not. 31.

13) Vgl. Nachtr. zur Tril.

Jacchos und Kore der Campanischen Städte Liber und Libera nannte, und in Italien wurde bekanntlich Silen, vor Edhel Marsyas genannt, als Symbol der Freiheit, in den Kolonien des *jus Italicum* aufgestellt. Von Dionysos wurden auch die Sklaven begünstigt <sup>13a)</sup>). Ausserdem macht Eysios oder in diesem Sinn auch Eysos den inneren Menschen frei von aller Anstrengung, Spannung, Zwang, Verdrüsslichkeit, Sorge, wie ein Orphischer Hymnus auch den Schlaf anruft *λυσιμέθυρε*. Ohne Zweifel hat dieser los und freimachende Gott auch freiere Sitten geschaffen und an seinen Festen Zügellosigkeit geduldet, die bald unter den Einflüssen die einen Uebergang von der älteren, strengeren, frömmern Zucht zu einem ungebundneren Leben der Sinnesgenüsse bewirkten, einer der mächtigsten wurde. Mit der zunehmenden Ausbreitung des Weinbaus, kann man wohl annehmen, hat das lockere Leben zugenommen und über den Dionysischen Carneval hinaus hat sich immer weiter der Leichtsinns und die Genusssucht verbreitet. Gewiß ist aber das Landvolk wenig Schuld an dieser Ausartung gewesen, durch die städtische Verfeinerung ist die Dionysische Lust nachtheilig geworden.

#### Der Sohn der Semele, Dithyrambos.

Der Thebische Dionysos hat keinen heiligeren Namen als Dithyrambos. Dieser drückt seine mystische Geburt, den Grund seiner Religion aus, weshalb auch von ihm der Hymnus benannt war, und er ist, da solche prägnante Hauptbeinamen der Götter, wie Tritogeneia, Argeiphontes, herkömmlich waren, vermuthlich nicht viel jünger als die Religion des Semelesohnes selbst. Die Semele des Mythos begehrt des Anblicks des Zeus selbst theilhaft zu werden; aber wie Jahveh zu Moses sprach: „du kannst mein Angesicht nicht sehen, denn nicht siehet mich der Mensch und lebet“, so erlag die Tochter des Kadmos

13a) Daselbst S. 196.

der Erscheinung des vom Blitz nicht zu trennenden Gottes <sup>14</sup>). Semele heißt *μήτηρ κρηονία* bei Sophokles (Antig. 1159), der Sohn feuergeboren <sup>15</sup>). Die Idee ist daß Dionysos unter dem Frühlingsgewitter erzeugt werde, wie das Kind der Hera unter dem Rufusregen. Der Mythos zählt kleinlich die Monate die das Kind im Leibe der Mutter und die es im Schenkel des Zeus lag <sup>16</sup>), und zog die Eifersucht der Hera in das Spiel <sup>17</sup>). Ein bedeutendes Gemälde des Philostratos (1, 14) war wohl nicht ohne Einfluß von Semele oder der Wasserträger von Aeschylus. Den Hymnus finden wir nach dem Gott auch Pdan und andre anders nach dem ihrigen genannt. Daß das Wort *διθύραμβος* Graecismi vel antiquissimi gewesen sey, hatte Bentley gefühlt <sup>18</sup>). Als die älteste Quelle der darauf bezüglichen Sage wurde bisher Euripides und diese darum für jung, von J. G. Voß sogar als eine Neuerung von Euripides nach der Etymologie angesehen <sup>19</sup>). Indessen ist die Geburt aus dem Schenkel an einer Vase der allerhöfsten Zeichnung, die mit Grund wenigstens in das siebente Jahrhundert gesetzt wird, zu sehen: Festschmaus und Procession sind umher <sup>20</sup>). Der Schenkel könnte im Gegen-

14) Der Anblick Gottes tödtet 1 Mos. 16, 13. 32, 30. 2 Mos. 33, 18—20. Richter 6, 22. 13, 23. Jes. 6, 5 vgl. Gesenius.

15) *πυριγενής* Eurip. Bacch. 3, *πυρισπόρος*, ignigena, *πυρραγής*.

16) Lucian. D. D. 9. Steph. B. *νάξος*. Cornut. 2. *Καλλιμαχός* nennt es *ἑπτομήνηος*, Siebenmonatskind, Etymol. M. et Gad. s. v.

17) Ovid. Met. 3, 253 u. ff.

18) Diss. on Phalaris p. 285.

19) Myth. Br. 4, 78. Euripides deutet auf den Wortsinu indem Zeus spricht Bacch. 526:

*ἴθι, διθύραμβε, ἐμὴν ἄρσενά  
πάνδε βῆθε νηδύν.*

20) R. Rochette Peint. de Pompéi p. 73. 86 ss. D. Jahn Bef. König Ludwigs S. CXXVI. Not. 1912 vergleicht damit Gerhard's Auserles. Vasen Taf. 202. Die Geburt des Dionysos im heiligen Styl, an der schönsten Vase in Sirgenti in der Sammlung des Cav. Epeto (s. Pirt, Mythol. Bilderb. S. 77. Ein Vasrelief in den Jon. Antiqu.

sage des Hauptes als der fleischigste Theil des Körpers in Bezug auf die Fülle des überströmenden Dionysos gewählt seyn: doch ist auch die Anspielung auf *ματσα*, Hige, die des Sirius in dem Mythos von Skarios und in Aetolien, wo der Hund (Sirius) die Rebwurzel gebiert<sup>21)</sup>, nicht zu übersehn, so daß der *μηρογενής*, *μηροτραφής* zugleich die Semele und die Hige zur Mutter hätte. Daß *θύρα* — was vom Auge vorkommt<sup>22)</sup> — in *Ἀθύραμβος* die Hauptsache sey und das *β* nur die Endigung verstärke, wie in *θύμβος*, einem Tanz, u. a.<sup>23)</sup> ist nicht zu bezweifeln. Es ist nicht genug ein Wort als ein Wort

T. 1 p. IV. Semele vom Blitze getroffen, daneben Zeus und Hera auf Thronen. Die Geburt aus Zeus Mus. Pioleom. 4, 19 und das. tav. B die bekannte Borgiasche Patera. Ein weit späteres Relief an einem Sarcophagbedel Mon. d. J. archæol. 1, 45; ein Bruchstück s. das Aft. Kunstmus. zu Bonn 2. A. S. 115, vgl. D. Müller Archæol. §. 384, 2. — Jene Vase aus der ältesten Zeit der Kunst läßt uns verschmerzen daß mit dem Zeugniß des Manilius nichts anzufangen ist, der die Doppelgeburt des Dionysos in die Hesiodische Theogonie zu setzen scheint 2, 12—16:

Hesiodus memorat divos divumque parentes  
et Chaos enixum terras, orbemque sub illo  
infantem et primos titubantia sidera partus,  
Titanasque senes, Jovis et cunabula magni,  
et sub fratre viri nomen, sine fratre parentie,  
atque iterum patrio nascentem corpore Bacchum,  
omniaque immenso volitantia lumina mundo.

Aus einer freieren Auslegung, wie Robert Aglaoph. p. 306 glaubt, konnte dieß nicht hervorgehn. Daß die Bacchusgeburt nach der Zeit des Manilius aus der Theogonie, im Anfang oder gar nach B. 941, verschwunden sey, ist undenkbar. Auch daß Manilius den Hesiodus als den poetischen Typus der classischen Theologie genommen und darum den Zusatz gemacht habe, wie B. Mure litterature of anc. Greece 2, 504 s. meint, ist höchst gezwungen. Vielleicht ist das Ganze aus der dem Hesiodus beigelegten Astronomia genommen, wohin auch der dritte Vers deutet. Ovid Metam. 4, 12 Ignigenamque, satumque iterum, solumque bimatrem.

21) Athen. 2 p. 35 b. *κύων αὐτῷ στέλεχος ἔτεκε.*

22) Philostr. p. 946, wie *πύλας ὤτων, στόματος.*

23) Meine A. Dentm. 3, 132 f. Nachtr. zur Exil. S. 191.



zu beurtheilen ohne Rücksicht auf die Zeiten und auf das Naive in vielen Personificationen. Da die erste Sylbe immer, mit Ausnahme spätester Schriftsteller, lang ist, so ist man versucht sie auf Zeus zu beziehen (aus des Zeus Pforte hervorgegangen), wie in *Ἀπόλεια*, *Ἀνύλας*, worin nicht der Dativ liegt, wie in *Ἀφίλος*, *διπτεής*, *διτρεφής* <sup>24</sup>). Allein es ist wahrscheinlicher zu verstehen *dis*, zweimal, wie die Grammatiker thun <sup>25</sup>) und wie von Dichtern und bei Diodor der Gott *διμήτωρ*, von Nonnos *δισσότοκος* genannt wird: denn da die ältesten Dithyramben trochäisch waren und also der Länge in Namen bedurften, so haben sie sie gesetzt, wie die Epiker in *Διώνυσος*, *Σίονφος*, *εἰνοσίφυλλος*. Aeschylus spielt an auf das altväterliche Symbol: „wenn aus herb unreifer Traube Kronos Sohn den Wein bereitet.“ In des Euripides Bacchen deutet Tiresias das nunmehr verlassene Einnähen in die Lende des Zeus auf den Aether, worin das Kind genährt wird, und zugleich mythologisch und etymologisch (242—247. 286—297. 88—101), Pindar aber stellt in mystischem Ernst ein neues ähnliches Wort, *Λυθίσραμμος*, neben das alte von mystischer Vollbedeutung <sup>26</sup>), indem dem zu gebärenden, in den Schenkel eingenähten Kind zugerufen werde *λῶθι δάμμα*, löse die Naht. Auch Alkmans *ἐρραφώτας* (Not. 51) scheint auf diesen Glauben sich zu beziehen; die Mystik scheut nicht das Krasse. Pindars Einnähen wiederholt der Perieget Dionysios (939) *ἐτεδὸν γὰρ ἀνὰ χθόνα λύσαντο κείνην Ζεὺς αὐτὸν Διώνυσον εὐτραφέος παρὰ μηροῦ*), Aristides nimmt in seine Rede auf Dionysos diesen Zug des alten Glaubens auf — *ἐρραφάμενος τῷ μηρῷ — καλέσας τὰς Νύμφας λῶει τὸ δάμμα* — und noch Julian läßt das *Λυθίσραμμα* die Nym-

24) Etym. v. *Ἀφίλος*. Eust. Jl. 1, 176.

25) Entweder *ε* *διθυρῶν* ἄντρῳ scy in *Ἄλφει* Dionysos erzogen, oder *ὁ δὲ δις θυράζε μεθ' αὐτῷ, ὁ δὲ δις θυρῶν βας, δις θύρας ἀμείβων* Schol. Apollon. 4, 1131. Suid. Etym. M. et Gud. u. X.

26) Fr. 55, nicht besser als

ein *ῥαπτῶν ἐπέων ἀοιδοί*.

phen dem gebärenden Zeus zurufen <sup>27)</sup>. Auch in *μηρορδαφης* kehrt dieselbe Anschauung wieder, die auch Herodot ausdrückt, wo er sagt daß Zeus das Kind nach Nysa über Aegypten hinaus gebracht habe (2, 146.)

Die Herstellung des Standes der Semele liegt zuerst in der Theogonie vor, welche sagt: so gebar den Unsterblichen die Sterbliche, nun aber sind beide Götter (940.) Dionysos selbst geht nieder zum Hades und führt seine Mutter in den Himmel empor, wie in Bildern des Mittelalters der Heiland die seinige. In einem schönen Gemälde schaut Dionysos voranschreitend sich nach Semele um <sup>28)</sup>. In einem andern fährt er sie auf einem Biergespann hinan <sup>29)</sup> und in einem mit dem Schelterhaufen der Alkmene ist damit die in der Vergötterung ihr vorausgegangne Semele, zwischen Silen und Satyr und Dionysos zwischen zwei Mänaden verbunden <sup>30)</sup>. An einer archaischen Kylix von Capua ist Dionysos mit Semele, die drei Horen im Gefolge <sup>31)</sup>. An dem bekannten Tempel zu Kyzikos führte in dem ersten der beschriebenen Reliefs Dionysos seine Mutter empor, voran Hermes und als Fackelträger Satyrn und Silene. Diese Heraufführung wurde in Delphi jedes neunte Jahr dargebracht, meistens nach mystischem Sinn, den die Ithiaden wußten, unter dem Namen *Herōis* <sup>32)</sup>. Der Name *Herōis* dient der Erhebung in den Olymp zur Folie; der Einsalt war übrigens das Heroenthum so lieb und heilig daß das Gebet der Eleerinnen lautete: *ἐλθέτω Ἡρώ Ἀόρυσσον*, und auch Aristidos zum Heros gemacht wurde. Darum nahm auch das heilige Grab der Semele in Theben, ein unbetretbarer, vom Blitz getroffener Bezirk bei den Trümmern ihres

27) Or. 7 p. 220. 28) D. Johns Vasenbilder Taf. 3 b, meine A. Denkm. 3, 136 Taf. 13. 29) Berl. Samml. R. 699.

30) Nouv. Ann. de l'Inst. archéol. pl. 10 p. 495. 31) Gerhards Archäol. Zeit. 1848 S. 220. 32) Plut. Qu. Gr. 12, Hesych. *Σμείλη* — *ἐορτή παρὰ Φουριγγ.*

angeblichen Wohnhauses<sup>33)</sup> oder auch auf den Bergen<sup>34)</sup> nichts von ihrer Göttlichkeit. Die Brauer erblickten vielmehr, um ein solches zu haben, daß Dionysos mit Semele in einem Kasten angeschwommen und sie dort begraben sey<sup>35)</sup>. In aller Frömmigkeit nennt Pindar die Tochter des Kadmos, der er hier und da reizende Beinamen giebt, wie *καρυόδεσσα*, *λεπώλενος*, *ἐλακάμπυξ*, der Olympischen Göttingen Nachbarin, die Heroine (P. 11, 2. 6) und den Dionysos des höchsten Beters und des Kadmeischen Weibes Sohn (Dith. 1, 4); so Sophokles denselben der Kadmeischen Nymphe Schmuck (Antig. 1102.) Im Olymp, wohin Dionysos die Semele führt, ist sie nach Pindar stets von Pallas und sehr geliebt von Zeus und dem epheutragenden Sohn (Ol. 2, 25); neben ihm sitzt sie mit Zeus und den Seligen am Tisch bei Komnos (25, 116), der den Zeus selbst sie in den Olymp heraufholen läßt (31, 230.) In einem alten Vasengemälde sehn wir Sohn und Mutter, mit den Namen, in Brustbildern gegeneinander über<sup>36)</sup>. In Pindars herrlichem Dithyrambos heißt es, daß die Lieder und Chöre Semele feiern (1, 17.) In einem Tempel des Dionysos in Theben erwähnt Pausanias eine Statue der Semele (9, 16, 4) und nach Theokrit wurden, wenn dem Dionysos neun, ihr drei Altäre gesetzt (26, 6.) Die Trözenier sagten nach Pausanias, der für sich läugnet daß Semele, die des Zeus Weib gewesen, gestorben sey, bei ihnen habe Dionysos sie aus dem Hades heraufgeholt (2, 31, 2), Andre daß er durch den Alkyonischen See zu diesem Zweck hinabstieg (2, 37, 5), ein Weg zum Hades weil dieser See über alles Maß tief war. Ein Orphisches Gedicht Niedergang zum Hades ist bekannt und in den Mysterien von Lerne war Dionysos mit Demeter

33) Eurip. Bacch. 10. 598. Stat. Theb. 4, 674. 34) Phoeniss. 1752 s. Schol. 1740. 35) Paus. 3, 24, 9. 36) Der großen Sammlung Sant Angelo. Nuovo Bull. Napol. 6, 13. Gerhards Anthesterien 1858 Taf. 1, 1. Semele ist auch geschrieben an einer archaischen Hydria in Berlin (699), Gerhard Trinkschalen 4, 5.

verflochten. Den Aufstieg verzeichnen die Mythographen <sup>37)</sup>, berühren die Dichter <sup>38)</sup>, und stellen Bildwerke dar <sup>39)</sup>.

So wesentlich ist im Dionysosdienst das Thyiadiſche daß Semele auch Thyone genannt wurde, womit der Homerische Hymnus ſchließt: *ὄν μῆτιρ Σεμέλη ἦν περ καλέουσι Θυώνη*. Unter dieſem Namen, umgeben von zwei Auloſbläſern und zwei Mänaden ſtellt ſie ein Vaſengemälde dar <sup>40)</sup>. Dichter gebrauchten ihn gern, Aeſchylus in der Semele, Pinbar (P. 3, 99), und Mythographen <sup>41)</sup>, woher dann auch der Gott Thyonäos genannt wurde (in Chioſ <sup>42)</sup>, Rhodoſ <sup>43)</sup>, Thyoneuſ von Horaz, Ovid und Statius und Thyia ſein Feſt in Eliſ <sup>44)</sup>. Aber auch der Dione (der Dobonäiſchen) Sohn wird Dionyſoſ genannt, und zwar auffallenderweiſe in der Antigone deſ Euripideſ; und doch iſt daran nicht zu zweifeln, da der Scho- liaſt deſ Pinbar die Verſe neben Thyone alſ Zeugniß für einen zweiten Namen anführt, da derſelbe auch neben Dionyſoſ und Poſeidon auf einer Vaſe geſchrieben ſteht <sup>45)</sup> und da Praxilla den Dionyſoſ Sohn der Aphrodite genannt hat wohl nur durch Vermiſchung dieſer mit ihrer Mutter Dione <sup>46)</sup>. Damit

37) Apollod. 3, 5, 3. Diod. 3, 62. 4, 25.

38) Hor. od. 2,

19, 29.

39) Der Orphiſche Hymnuſ 44 an Semele ſagt, in hehren Myſterien an den Trieterien werde die Geburt deſ Bacchoſ und zugleich der Aufſtieg der Semele gefeiert. Durch dieſe Zuſammenſtellung wird Semele gewiſſermaßen zu einer Kore. Gloſſar. Cyrilli *Σεμέλη*, Libera.

40) De Witte Deſer. d'une coll. de V. n. 43.

41) Apollod.

3, 5, 3. Diod. 4, 25, der 3, 62 unrichtig erklärt, richtig aber Schol. Apollon. 1, 636, Schol. Pind. P. 3, 177 und Charax. Heſych. Suid. *Θυώνη ἢ Σεμέλη*. Cicero N. D. 3, 23 quintus Nyſo et Thyone natus.

42) Oppian. Cyn. 1, 25.

43) Heſych.

44) Pauſ. 6, 26, 1.

45) Reſerve Etrusque p. 13 n. 46 — der Lucian Bonaparteſchen Sammlung.

46) Heſych. *Βάχχοſ Διωνίηſ*, richtiger in Bekk. Anecd. 1, 225. Böckh in ſeiner Antigone S. 177, ſo wie in der erſten akad. Abhandlung über die Antigone S. 84 trug dagegen kein Bedenken, nachdem Meineke in der Critiſch. für AB. 1843 S. 187 *Ἀντιόπη* hatte ſehen wollen. Dem Dionyſoſ wird auch in der Antigone deſ So-

hängt wohl zusammen daß nach Pherekydes das Kind den Dobonischen Nymphen übergeben wird.

Nysa. Der Benzgeborne.

Neben der Thebischen Sage vom Dithyrambos läuft die allgemeinere Vorstellung des Nysagebornen. Diesen deuten die Ammen die er in der Ilias auf dem Nyseion hat (6, 132), die Nymphen die ihn nähren und erziehen. Terpander nennt statt einer Mehrheit die eine Nysa. Pherekydes aber, der zugleich verknüpft, ließ Zeus den Schentelgebornen, den er bei Herodot nach Nysa in Aethiopien schickt (2, 145 f.), den Dobonischen Nymphen überbringen, als den Najaden vorzugsweise, und zwar sieben mit ihren Namen, die ihn dann aus Furcht vor Hera der Ino überbringen <sup>47)</sup>, oder nur einer Nymphe auf einer schönen Vase von Agrigent.

Das Hymnenfragment aus Diodor straft Lügen die welche sagen daß Semele den Dionysos auf Drakanon (dem Berg von Ikaros), oder in der windigen Insel Ikaros, oder in Ikaros, oder am Alphelos dem Zeus geboren habe, oder Andre in Theben (dem sonst Semele ausschließend angehört); denn Zeus habe fern von den Menschen heimlich vor Here, ihn auf dem hohen Waldberg Nysa, fern von Phönike, nabe den Strömen Aegyptens geboren. Iwo Hyaden (*ΥΑΙΕΣ*) übergiebt ihn Zeus selbst auf Vasen <sup>48)</sup>. Die Nymphe, welcher das Kind übergeben wird, ist auf einer Vase in S. Martias bei Palermo im frommen Sinn *'Αγιάδρυα* benannt, so wie unter den Ammen des Zeus in Arkadien eine *'Αρπυία* vorkommt <sup>49)</sup>.

phokles das letzte Chorlied gesungen. Auch als Begleiterin der Thyone sehn wir Dione an der Not. 44 angeführten Vase, so wie Pampasis nach dem gleichfalls angeführten Scholion zum Pindar auch der Amme der Semele den Namen Thyone gab. Diese Nymphe *ΘΥΩΝΗ* auch (nicht Semele) ist zu verstehen, neben *ΕΥΑ* und Eroten, als Umgebung des *ΔΙΟΝΥΣΟΣ* auf einer Ruvoischen Vase, Bullett. d. J. 1836 p. 122.

47) Schol. Jl. 18, 486.

48) Duc de Luynes Vases pl. 28.

49) Annali d. J. arch. 7, 83. Monum. 2, 17.

Sieht man auf Nyssa zurück, so erklärt sich auch die Verbindung mit Silenos, ursprünglich eines Dämons des fließenden Wassers <sup>50)</sup>, übereinstimmend mit dem Marsyas der Phryger, und Erzieher des Dionysos, der das Kind in der bekannten meisterlichen Statue auf den Armen hält und wie mit ahnungsvoller Freude anblickt.

Ein feierlicher, gern gehörter Beiname des Dionysos ist *Ἐργαφώτης*, bei Alkaios *Ἐργαφώτης*, von *εργ*, *ήρ*, und *φύω*, der Zeuggeborne, die Endigung wie in *βαρχεώτης* <sup>51)</sup>.

50) Nachtr. zur Tril. S. 215. In einem Vasrelief lehrt Silenos den Gott opfern, während auf einer Säule die Liturgie liegt, die er lernen wird. Mus. Napol. 2, 10. Kreuzer, in den Studien 2, 260 ff.

51) Diese einzig richtige Ableitung des Wortes wurde von Schwend gegeben zu der Uebersetzung der Homerischen Hymnen S. 313 und vertheidigt Zeitschr. f. AB. 1835 S. 1209; gelehrt, doch nicht glücklich bestritten das. 1836 S. 1055 f. Von den Deutungen der Grammatiker zu Jl. 1, 39 und Eustathius zu Dionys. Per. 576, der auch *παρὰ τὸ ἐργαφθαί* *ἐν τῷ μήρῳ τοῦ Διός* hat (so wie Etym. M.), kann nicht die Rede seyn. wiewohl Döderlein 1848 die von *ἐργεῖν* vertheidigt hat. Wir haben zwar auch *Ἐργύονη*, aber *ελαρ* ist Ionische Form, und also, wie *ε* für *η* auch Attisch ist (Ahrens de dial. Dor. p. 295), steht *ελαρ* für *ήρ* (Altman Fήρ), da der daktylische Rhythmus die zusammengezogene Form erforderte. Der Bindevocal *α* für *ο* ist auch in *ποδανπτήρ*, *κυνάμνισ*, *νυμφαγενής*. Wer an dem *ε* für *υ* Anstoß nähme, müßte sich wenig umgesehen, auch nicht an *φῆν*, *φένυμα*, *ἐπερφάλος* für *ἐπερφονής* (Buttm. Tril. 2, 213 f.) gedacht haben. Von dem paraschematischen *ωνης* haben wir, ausser den von Eobed Patholog. serm. Gr. p. 393 angeführten, Beispielen in *ιδωνής*, *πατριωνής*: und es hebt dieß das bedeutungsvolle Wort weit über das einfache *ήρφονής*. Die Rede wächst *εἰμα τῷ ήρῳ*, Paus. 10, 38, 1. Da aus Altman *ἐργαφώτης* bekannt geworden war (übergangen in Bergk's Ausgabe, aber s. Schneidewin im R. Rhein. Mus. 2, 294), so wurde im Philologus 10, 701 behauptet, daß sowohl dieß als *ελαφώτης* von *ἐργας*, Biegenbock, stamme, indem Dionysos (allein in Metapont) als *ἐργάριος* vorkomme, ihm auch *Ἐρίση* zur Amme gegeben werde, was noch verkehrter ist: es muß sich auf sein Opferrthier beziehen. Es ist aber nicht bloß auf die Wortform, sondern immer zugleich auf die Bedeu-

In dem Hymnenbruchstück auf Dionysos bei Diodor wird er angerebet *στον γένος ΕΙσαγῶτα, καὶ οὐ μὲν οὐτὰς χαλὰς Δωῖον' ΕΙσαγῶτα*. Dionysios der Perieget nennt *ἑρῆσπον ΕΙσαγῶτην* (576.) Als der Frühling führt er in einem Basrelief die Horen, und als spät die alte Idee zurückgerufen wurde, wonach die eine Seite des Sonnengotts Wasser und Leben, die andre Erstarrung und Winter war, sind dem auf dem Panther dahinsprengenden Dionysos, als Helios, die vier Jahreszeiten zu den Seiten gestellt an einem Sarkophag im Vatican.

Das Dionysoskind hat die Einbildungskraft und die fromme Einfalt der Nation ganz anders beschäftigt als irgend ein andres Götterkind, selbst als die Zwillinge der Leto oder der neugeborne Hermes. Es erscheint, wenn man seiner Kindheitsgeschichte nachgeht, recht als die Freude der Menschen. Und es ist nicht allein das mythische Wiegenkind und der feines Spielzeugs frohe Knabe Zagreus, das diese hervorragende Heiligung erfahren hat, sondern auch der Mysageborne oder der Thebische Dionysos den die Sage von der Geburt an eine Stufenreihe von Scenen hindurchführt. In dem Epheubrunnen (Rissioessa) ohnweit Theben, dessen Wasser so glänzend hell und so süß zu trinken war, haben die Nymphen das neugeborne Kind gebadet <sup>52)</sup>, wofür Euripides die Quelle Dirke feiert (Bacch. 520.) Daß es von Hermes gleich in den Olymp getragen wird am Amykläischen Thron, und nach Praxiteles sehr häufig, ist wie eine Ausnahme, die sagen will daß Dionysos trotz der Sage von der Semele doch eigentlich zu den großen Göttern gehöre. Das bekannte Albanische Relief aus sehr kunster Zeit hat den Ausdruck der Religion und die das Kind stillende Amme gehört unter die oft wiederholten Gegenstände. So in einer kleinen Bronze in Florenz, wo diese eine Traube hält, in einem geschnittenen Stein <sup>53)</sup>, während in ei-

tung gesehen worden. Ich zweifle nicht daß Klerman, so wie Pindar, an *ἑραφῶτα*, woher auch ein Substantiv *ἑραμμα*, gedacht hat, da darin ein Heiligthum lag. 52) Plut. Lys. 28. 53) Samml. Gabes Centur. 6, 2.

ner Pafte (N. 3) das Knäbchen ſchon ſteht auf den Knien der Amme, vor welcher ein vergnügter Satyr ſteht. Die Geburt und erſte Pflege ſtellt beſonders ein Sarkophag des Capitols dar; auch eine elſenbeinene Büchſe <sup>54)</sup>. Ausgezeichnet unter den zahlloſen in dieſen engeren Kreis gehörigen Bildwerken iſt das Relief an dem Krater des Salpion, dem Taufgeſäß von Gaeta (in meiner Zeiſchrift Taf. 5 S. 500), Hermes als Kindswärter, eine Mänade daneben, an einer Baſe des Cabinet Pourtales von Panoffa (pl. 27 p. 95.) Eine Traube wird dem Kind vorgehalten, von der es ſich abwendet nach der Muſik hin, womit Hermes es überrascht, in einem der Terniteſchen Gemälde von Pompeji (der Reihe bei Reimer 3, 3.) In einem kleinen Homerischen Hymnus ernähren und erziehen es die göttlichen Ammen, die Najaden, in einer wohl-duftenden Höhle, bis der Gott in ihrem Gefolge, mit Epheu und Lorber geſchmückt, durch die waldigen Thäler geräuſchvoll zieht, was auch Sophokles berührt (Oed. Col. 678), und Bergwandler (*ὄρεσιπορεύς*, *ὄρεσιπορεύς*) wird er von Pratinas u. A. genannt.

#### Dionyſos und Ariadne.

Weil er von der Frühlingsfeier ausgeht, mag auch der Mythos von Dionyſos und Ariadne, obgleich er nur von Kreta und Naxos ſtammt und vermuthlich nicht viel früher ſich gebildet hat als damit ein Heroenmythos auf die eigenthümlichſte Weiſe verflochten worden iſt, hier ſeine Erörterung finden. Die Naxier feierten einer Ariadne ein Freudenfeſt, einer andern eines der Trauer, wie uns Plutarch erzählt, in Verbindung mit einer ins Menſchliche, Hiſtoriſche umdeutenden Legende <sup>55)</sup>. Der Sinn mancher Naturfeiern iſt auf dieſe Art untergegangen, hier aber hat die blendende Einmiſchung des Theſeus zu der Dichtung einen ſtarken Anlaß gegeben. In der Feier iſt

54) Archäol. Zeitung 1846 Taf. 38, 4, 217.

55) Theſ. 55.



derselbe Gegensatz wie in der zur allgemeinen Trauer entfalteten und der zu Aller Freude wieder emporgestiegenen Kore, und die Einheit der Person ist durch die zwiefache Erscheinung nicht aufgehoben, wie die des Wesens selbst mit zwei Noren, Charita, Nemesen besteht. *Ἀραιάδνη* ist gleichbedeutend mit *Ἐδαάδνη*, die Gefallende <sup>56)</sup>. Gleichbedeutend ist auch *Ἀραιάδα*, die Wonniqe, wie sie in einem Vasenbilde heißt <sup>57)</sup>, und es scheint Beides vom Frühling entnommen, und eben so *Ἀραιήλα*, wie nach Pausanias die Kreter die Ariadne ebenfalls nannten. Von Kreta geht Ariadne aus: wenn aber Dädalos in Knossos in der Ilias den Chor der Ariadne macht (18, 590), nach Pausanias ein Relief auf Marmor (9, 40, 2), so führt uns ein Chor (von Jünglingen und Jungfrauen) auf ein Frühlingsfest. In Cypern zeigten die Amathusier in einem Hain ein Grab der Ariadne, der Ariadne Aphrodite sagten sie, der sie opferten, nach ganz besondrer Beziehung und Gebräuchen, weiter Trauer und Beerdniss, doch auch auf Theseus zurückgeführt <sup>57a)</sup>.

Die Naxische Ariadne nun, die abgesehn von der Demeter, mit der Kore und ihrer zwiefachen Erscheinung zusammen trifft, hatte auch zu Dionysos, dessen Cult in Naxos sehr alt und ansehnlich war, dieselbe Beziehung des Wesens vermöge deren dieser mit der Kore, in andrer Weise, doch auch bräutlich verknüpft worden ist. Die Römer nahmen ihre Libera auch für Ariadne <sup>58)</sup>. Die Verbindung aber des Dionysos mit Ariadne, welche mythisch und poetisch, nicht im Cultus so viel

56) Von *ἀρδάνω*, Schwermüthigkeit. S. 158. Daß die Kreter *ἀδρόν* für *ἀρνόν* gesagt haben sollen nach Hesych. (Poet. Kreta 3, 522, von Athens Dial. Dor. p. 80 a. übergangen), scheint ein Autographium, veranlaßt durch den Namen *Ἀραιάδνη*, den z. B. eine der Nahrungsmittel des Dionysos trägt. 57) D. Jahn Vasenbilder 1839 Taf. 2 S. 12.

57a) Plut. Thes. 20. Noch weniger ist aus einem Grab der Ariadne in Argos bei Pausanias 2, 23, 8 zu schließen. 58) Ovid. Fast. 1, 509. Metam. 8, 170.

wir wissen, so berühmte geworden ist, finden wir schon in der Odyssee als die Tochter des Minos, welche Theseus aus Kreta nach dem Gefilde der heiligen Athenä führte, aber nicht genoss, da Artemis zuvor (vor der Ankunft und Hochzeit) in der umflossenen Dis sie durch des Dionysos Zeugniß zurückhielt (11, 320—24.) Diese Stelle, die zu den dunkelsten gehört, ist nur nach dem Charakter der Personen und den Bedingungen des Cultus und des mit Heroensage bereits verflochtenen Mythos vermuthungsweise zu erklären. Daß Dis, Dia nicht. Naros, sondern eine kleine Insel des Namens „vor Kreta“ sey, bemerkt ein Scholion (11, 325) auf eine Art, welche die Willkür verräth, und eines zum Theokrit (2, 45) widerspricht dem ausdrücklich. Daß jenes Dia auch Naros geheißen habe, ist nicht bekannt, wohl aber schießt sich der Ehrenname besonders wohl für die größere und durch alten Dionysosdienst ausgezeichnete Insel. Die Kretische Ariadne war Tochter des Königs Minos geworden, wie Semele des Kadmos u. s. w. und daß der Sieger über Minos dessen Tochter als Beute davonführt, ist in der Ordnung der Sage. Wahrscheinlich hatte in Naros die Göttin Ariadne, die des Trauerfestes, ein Grab, das aber auch als das der Königstochter genommen werden konnte, um mit einer so schimmernden Person den Kranz der hochflingenden Frauen in der Nephia zu schmücken, und darum ist in der Sage Ariadne von Artemis getödtet, welche die Frauen tödtet, d. h. gestorben. Aber auch die andre Seite, daß Ariadne mit Dionysos verbunden war, durfte der Dichter nicht unberücksichtigt lassen, und daß schon er sie für uns bezeugt, ist die Hauptsache: denn die Art der Gestaltung und der Motivirung der Mythen ist, wenn man nicht gerade darauf ausgeht den Sagen- und Dichtergeist zu charakterisiren, untergeordnet den realen Verhältnissen und den Ideen. Aber er thut dieß auf eine unverständliche Weise mit zwei Worten *Διονύσου μαρτυρήσων*. Diese müssen sich auf die zur Zeit bekannte Art wie Dionysos, indem er die Ariadne töden ließ und so dem Theseus entzog,

sich zur unsterblichen Genossin gewann, als auf eine bekannte beziehen. Wir haben in derselben Nekyia denselben Fall an Herakles, der unter den Schatten ist, aber zugleich im Olymp. Auch hier muß uns, möge schon der Dichter selbst oder ein anderer versucht haben die Einheit zweier verschiedener Personen oder Vorstellungen herzustellen, das daß genügen, das wie ist anderwärts erklärt. Nicht auf die Begreiflichkeit kam es an, sondern auf das Scheinbare im Mythischen und in der Abweisung von schalen Einwendungen. Sonderbar aber ist es daß man von jeher die „Zeugnisse“ im bösen Sinn verstanden hat, als *καταμαρτυρίας*, wonach die Sache nothwendig eine schlechte Gestalt erhält. Warum nicht das Zeugniß des Gottes verstehen daß Ariadne von Zeus unsterblich gemacht werden und die Seine seyn werde, unter welcher Erklärung Artemis sie nach seinem Willen töden sollte: denn nur durch den Tod konnte sie ja zu den Göttern eingehn, als Braut des Theseus konnte sie nicht zu dem Gott übergehn. Ob in der Erklärung des Zeus Wille, eine Herausholung von den Todten wie der Semele, oder welches Motiv sonst angeführt war, kann uns gleichgültig seyn<sup>59)</sup>. Der Grund des Mißverständnisses war der sehr gewöhnliche, daß man die Motive nur aus den Erfahrungen des gemeinen Lebens zu nehmen und sich nicht in die mythischen Begriffe und Formen der Vorzeit hineinzudenken wußte, wenn man nicht etwa hinter mythischen Schein sinnlose, märchenhafte Götterfabel versteckte. Diese Erscheinung darf als die frühere gelten. Grammatiker wollten daß Dionysos Ariadne einer Irreligiosität (*ἀσεβεία*) angeklagt habe, weil sie

---

59) Seneca schildert im Oedipus eine Himmelfahrt von Karos aus und Aufnahme im Olymp 487 — 500. In einem Buch Kretika freite Dionysos um Ariadne bei Minos und schenkte ihm für sie die Krone von Persephatos, die so viel Licht strahlte daß sie mit ihrer Hilfe den Theseus aus dem Labyrinth befreite. Schol. German. 70. So fabelte vermutlich ein Kretier. Auffallenderweise ist der ganze Mythos von Ariadne in unfrem Apollodor übergegangen.

in seinem Lemenos mit Theseus gebuhlt habe: so daß das Andre damit gar nicht zusammenhänge, sondern von Späteren gedichtet sey, daß Ariadne von Theseus verlassen und darauf von Dionysos entführt worden sey<sup>60</sup>). Pheresphides hingegen ließ die Homerische Urkunde ganz fallen und erzählt diesen Mythos: Theseus steigt auf der Fahrt an der Küste der Insel Dia aus, schläft ein. Athena tritt neben ihn und heist ihn Ariadne zu lassen und nach Athen zu gehn, was er sofort thut. Als Ariadne wehklagt erscheint ihr Aphrodite und mahnt sie Rath zu fassen: denn sie werde des Dionysos Gattin und berühmte werden, worauf der Gott erscheint, sich mit ihr verbindet und ihr einen goldenen Kranz schenkt. Poetischer und künstlerisch schöner ist es daß Ariadne am Strand eingeschlafen war und Theseus sie treulos verlassen hatte, als der Gott mit seinem Gefolge naht und durch ihre Schönheit, entzückt wird<sup>61</sup>). An einem Ränchen sind die Beiden gemalt sitzend unter einer weit ausgebreiteten Hede, sie mit dem Goldkranz in der Hand, und Eros schwebt mit einer Lania heran, wobei ungewöhnlicher Weise auch die Scene durch die Inschrift *ΝΑΙΩΝ* be-

60) Aehnlich Nägelsbach *Hom. Theol.* S. 111 „Angaben irgend einer Art um Ariadne für sich zu gewinnen.“ Des Meyer Älteste Mythologie S. 63 „Anschuldigungen.“ Der Scholiast des Theokrit bindet sich wenigstens nicht an das Wort und setzt *κατὰ βούλησιν Διονύσου*. Diels' *Wunderliches* stellt Ritsch in seinem Commentar zusammen, indem er selbst mit Interpolation, früherer Umgestaltung u. s. w. zu helfen bereit ist. Eine neue, mich nicht überzeugende Ansicht des ganzen Mythos stellt Preller auf in der *Archäol. Zeitung*, 1855 S. 11 f. *Mythol.* 1, 422.

61) Dies war der Inhalt eines der Gemälde des ältesten Dionysostempels in Athen, *Paus.* 1, 20, 2, welches großen Einfluß auf die vielen Darstellungen auf Vasen, in Pompeji, in Melfen und Genuen gehabt haben möchte. Daß eine der berühmtesten Vaticanischen Statuen die schlafende Ariadne vorstellt, hat F. Jacobs aus Perinthischen Münztypen nachgewiesen. Die Denkmäler verzeichnet D. *Jahrb. Archäol. Beitr.* S. 251 — 300, zu denen einige stark beifügt in den Schriften der *Säch. Ges.* 1860 *Zaf.* 2. 3 S. 23 ff.

zeichnet ist <sup>62)</sup>. Auch am Rasten des Kypselos hat Pausanias neben Ariadne mit dem Kranz nur aus Versehen Theseus mit der Laute statt Dionysos genannt (5, 19, 1.) An einer in Perugia gefundenen Amphora sitzt zwischen Myrten der Gott auf einem Thron und Ariadne schmiegt sich neben ihm stehend ihm an <sup>63)</sup>, wie in andrer Stellung an der Base von San Martino mit der Darstellung der Hochzeit Apollon und Artemis Chryse an den Enden der Reihe <sup>64)</sup>. Die Hochzeit wurde nach der Marischen Sage, die auch den Dionysos dort geboren und von drei vortigen Nymphen erzogen seyn ließ, in Naros von allen Göttern mit Geschenken gefeiert. Es stellen sie auch zwei neulich zu einer Abhandlung Gerhards Dionysos, Semele und Ariadne <sup>65)</sup> von neuem gekochne Sarcophoge, ein Vaticanischer und der Braschische in München, sehr Bacchantisch frei dar (Taf. 130, 1. 2.) Hier zieht Semele in ihrem besondern Pantherwagen dem des Brautpaares voran. Die Mutter in ihrer Zärtlichkeit gegen den Sohn, sitzend neben dem sich küssenden Paar, stellt auch ein hier zuerst herausgegebener Spiegel dar und zwei andre hinzugefügte ohne Namen und von weniger ausdrucksvoller Composition verbinden sie ebenfalls mit dem Paar (Taf. 131, 132, 1. 2.) während andre Spiegel sie weglassen <sup>66)</sup>. Im Olymp an der Tafel unter

62) Millingen Ann. mon. 1, 26. 63) Conte Conestabile Bullett. 1858 p. 61 s. 64) Gerhard Ant. Bildw. Taf. 59.

65) Archäol. Zeit. 1859 S. 97—110. An einen besondern „Beckstebzug der beiden göttlichen Frauen“, wonach Semele halb Gattin, halb Mutter wäre, wie hier mehrmals bemerkt ist, finde ich nicht Grund noch Anlaß zu denken. Auch an einer Bathylos aus Antak scheint dargestellt zu seyn Ariadne im Begriff den Wagen zu besteigen, hinter dem Rossen Dionysos und im Gespräch mit ihm seine Mutter, voran Hermes und Hekate mit den Hochzeitsfackeln, wobei an die *καὶ δὸς* sowohl als die *ἄνδρος* der Korte gedacht worden ist. Vasi dip. rinvenuti a Cuma posseduti da S. A. il Conte di Siracusa tav. 3, 2. 66) Gerhard's Etr. Spiegel Taf. 84—86.

den andern Götterpaaren sehn wir (mit den Namen) Dionysos und Ariadne an einer großen Kylix im Britischen Museum <sup>67)</sup>, wie denn schon die Theogonie sagt: Dionysos machte sie zu seiner Gattin (*ἄνωγε*) und Zeus machte sie unsterblich (947) <sup>68)</sup>.

Ein wichtiger guter Gedanke war es auch, den ich zur Erklärung des großen und prächtigen Sarkophags Casali auseinandergesetzt habe <sup>69)</sup>. Da zu den Freuden des Dionysischen Festes, die in dem Thiasos abgespiegelt werden, wesentlich auch das Schauspiel gehört, so wird auch dem Gott ein Schauspiel gegeben, zunächst ihm und seiner Geliebten, die in der Mitte und am höchsten sitzend, wie vom Hügel herab die Dorfbewohner zuschauten, sich an ihm erlustigen. An einem dort von mir nach Zoegas Beschreibung angeführten Sarkophag Pamphili ist es nur das lustige Traubenaustanzen durch Silen und Satyrn, an einem 1827 entdeckten Mosaik das Spiel der Askolien, welchem das göttliche Paar zusieht <sup>70)</sup>. Am Casalischen Sarkophag aber, dessen Inhalt in einem Herculanischen Gemälde ins Auge gezogen ist unter Uebertragung des mythischen Costüms in die Sitte der Zeit und Verwischung des ei-

67) R. 811\* des Katalogs, Mon. d. Inst. arch. 5, 49. Ann. 25, 103. 281. 68) *Διονύσου δάμαρ*. Eurip. Hippol. 338.

69) Zeitschr. für a. K. S. 475—489. Böttiger Amalthea 1, 36 will sich noch nicht für ganz überzeugt erklären. Visconti, Zoega, Böttiger hatten, beschäftigt mit der Vorstellung eines hochzeitlichen Zuges, die besondere Bedeutung nur übersehn. E. Stauns in der Beschreibung Roms von Platner, Bunsen u. K. 3, 1, 680—683 gemachte Einwendung, daß der Streit des Pan und des Eros zu sehr das Gepräge des Episodischen trage um darin den Mittelpunkt der ganzen Darstellung zu erblicken, kann ich nicht gut heißen, da die Kleinheit der Figuren sie von den übrigen gerade als Schauspieler absondert. Nicht diese besondere Handlung aber, sondern ein Schauspiel überhaupt bildet den Mittelpunkt des Ganzen, in der Sache wie im Raum. Der Hermes übrigens in der oberen Reihe, gehört nicht zu dieser Gruppe als Enagonios, sondern zum Dionysos als Hospeser. 70) Gerhards Archäol. Zeitung 1847 Taf. 9 Otto Jahrb. S. 12.

gentlichen Charakters des Kampfspaars (2, 13), sind die Personen des palästrischen Kampfes der aufgeführt wird, Götter aus der Gesellschaft, Eros und Pan. Ueber die Bedeutung dieses Stoßkampfes bin ich mir ehemals nicht recht klar gewesen (S. 484 f.) Er ist als ein Spiel für sich ganz abzusondern von der andern Gesellschaft und der Sinn ist klar genug, daß die menschliche Liebe etwas Höheres ist als der thierische Trieb, weshalb die Gruppe auch oft wiederholt vorkommt<sup>71)</sup>, also bedeutend genug. Für Dionysos und Ariadne, wenn diese umgeben von Satyrn und Mänaden in der idealischen ländlichen Welt dargestellt werden, die vom Olymp so verschieden ist als von dem wirklichen Weinland, paßt dieses Spiel so wohl als ob es für sie erfunden wäre. Der Gott durfte, während sein festlicher Schwarm sich seinen Trieben frei überließ, nicht ernst und kalt seyn und ohne den Genuß von Liebe und Zärtlichkeit. Aber wie er nicht trunken ist gleich dem Gefolge, sondern eine beseligende Wirkung des Weins erfährt, so mußte auch sein und Ariadnes Liebesglück durch einen edlen, geistig gemüthlichen Ausdruck, den freilich spätere, gewöhnliche Künstler zuweilen mit einem mehr schwelgerischen vertauscht haben, einen Contrast bilden gegen die sinnlichen Genüsse und die Niedrigkeiten seines Volks. Diesem Contrast entspricht genau der zwischen Eros und dem Gott der Thierheerden. Den Sieg gewinnt, die menschliche Liebe über die thierische, der Kampf endigt zu Ehren des göttlichen Liebespaares. Der Kampf an sich steht weniger natv. oder komisch als unnatürlich aus, wie paßt der zarte Knabe Eros dazu in seinbodemäßigem Anreihen die Stelle eines andern gehörnten Kämpfers einzu-

71) Auf die verschiedenste Art, z. B. an einer Wand in Pompeji, Bull. d. Inst. arch. 1841 p. 123, in der verworrenen Bacchischen Welt des großen Sarkophags von Volsena, Gerhard Ant. Bildw. Taf. 112 S. 363, an dem Giebelfelde eines Tempels an einem Farnesischen Sarkophag, Neapels Ant. Bildw. von Gerhard und Panofka S. 400, in zwei Mosaiken, s. Stark in Gerhard's Archäol. Zeitung 1853 S. 316 f.

nehmen? Dies war vielleicht veranlaßt oder vermittelt durch Nachahmung eines zur Zeit sehr beliebten Kunststücks der Wundermacher (*θαυματοποιός*), wovon wir Kunde haben<sup>72</sup>). Uebrigens entspricht dem Drange des Volks in Zeiten der Festlust auch etwas zu schauen woran es seine Freude haben könne, die oben besprochne Kunstanlage das Empfinden und Thun der Menschen durch den eignen Körper wie im Bilde zum Ausdruck zu bringen und diesen Ausdruck bis zum Idealischen zu steigern. Das Volksmäßige ist in dem göttlichen Schwarm des Dionysos in der vollsten Natürlichkeit gefaßt. Auch im Mittelalter, wo die Civilisation wenig durchgedrungen war, herrschten die aufgeführten Myslerien und Mirakelspiele vor und wenn Poesie, Musik und Bildkunst früher an geistiger Tiefe hervorragten, so erreichte die schon auf den untersten Stufen geübte Mimik zuletzt auch wieder die vorangeeilten Schwesterkünste auf den Höhen der genialischen Vollendung.

In Athen sang man besondre Lieder dem Dionysos und der Ariadne zu Ehren bei einer Weinrebenprocession aus dem Tempel des Dionysos nach dem der Athena Skiras; diese Oschophoria hießen gestiftet von Theseus nach der Rückkehr aus Kreta<sup>73</sup>). Dieselben beiden Götter hatten in Athen den Keramos zum Sohn, wurden auch sonst genealogisch verwandt, noch mehr wohl Theseus und Ariadne.

Auch in den Symbolen des Dionysos ist die in der feuchten Natur erwachende Triebkraft des Frühlings ausgedrückt. Der Stier hängt mit dem Thrakischen Doppelgott zusammen, dessen dem Dionysos als Stier entgegengesetzte Seite, Ares-Apollon ein Wolf ist, der sich auch im Tempel zu Delphi be-

72) Der θαυματοποιός der am Neumond im Theater das Volk belustigt, διακρίνεται δεδιδαγμένῳ κριῶ, πόρρωθεν εἰς μάλα τὸν ζιτωλον κατασιόντι. Synes. Calv. encom. 13 p. 77 c. Daher das Sprichwort Φαλαγγὸς ὦν κατὰ κριῶς μὴ νυστάζειν ἀντιπρόσωπον. Gregor. Naz. Ep. 62 T. 1 p. 819 a.

73) Plut. Thea. 23.



hauptet hat. Wie der Kampf dieser beiden in Argos dargestellt war, ist oben vorgekommen (1, 479.) Auch mit Apollon als Frühlingssonne ist auf Münzen von Phokis ein Ochsenkopf verbunden <sup>73a)</sup>. Wie gemein die Vorstellung des Stierdionysos war, sieht man aus der (vielleicht zuerst spöttischen) Namensumbildung *Διδύκκος*, der mit den Hörnern den Zeus im Schenkel oder in der Geburt gestoßen habe, die aus Stefnabrot, dem Zeitgenossen des Perikles, angeführt wird <sup>74)</sup> und in einer Inschrift von Mitylene vorkommt, Aeolisch *Ζόνυκος* <sup>75)</sup>. Plutarch erzählt daß viele der Hellenen stiergestaltige Bildsäulen des Dionysos machen — was aber vermuthlich nur von Stierhörnern der Menschengestalt zu verstehen ist, so auch namentlich in Kyzikos, wo nach Athenäus Dionysos stiergestaltig aufgestellt war (11 p. 476 a), indem vorhergeht *τὸν Διδύκκον κρητοφύη πλάττωσαι* — und daß die Weiber der Eleer im Gebet den Gott hervorrufen (aus dem Wasser), mit dem Stierfuß zu ihnen zu kommen, und bei den Argeiern sein Zuname *Βουγενής* sey <sup>76)</sup> (d. i. *βοῦς*, wie *ταυρογενής* für *ταῦρος* in einem Orphischen Bruchstück, *Διδυγαμβουγενής*): sie rufen ihn unter Trompeten, die sie in Thyrsen verstecken, aus dem Wasser indem sie ein Lamm dem Thorwärter (*πυλάκοχος*) in den Abgrund werfen (de Is. et Os. 35.) Den kleinen „Hymnus“ der Eleerinnen führt er in einer andern Schrift selbst an, welcher mit dem zweimaligen Epodos schloß *ἄνε ταῦρε*, *ἄνε ταῦρε* (Quaest. Gr. 36), ein Antwort dessen Heiligkeit auch in den Samothrakischen Arioterios und Arioterisa sich ausdrückt. Pausanias nennt das acht Stadien von der Stadt (wo also der Tempel stand) gefeierte Fest *Θυα*, hat sich aber nicht genau erkundigt; denn er läßt die Eleer, da jene Feier doch eine geheime der Weiber war, den Gott anrufen zu ihnen zum Fest der Thyien zu kommen und eine offene, selbst

73a) Mionnet pl. 72, 4.

74) Tzetz. ad Lycophr. 209.

75) C. J. 2167.

76) Dieß berührt er auch Sympos. 4 p. 671 d.

Fremden zugängliche Cäremonie begehn, wo Dionysos in Wein Wunder that (6, 27, 1.) Dionysos soll in dem Liedchen mit den Ehariten in den hehren Tempel kommen, die der Frühlingsgott immer mit sich führt. Das Weiberfest aber scheint hier ein secundäres zu seyn, worin der Stier in einem andern Sinn genommen wird als den er sonst bei Dionysos hat, in dem welcher in dem nicht unedlen Ausdruck *τρανός* von einer Jungfrau sich zu erkennen giebt. Die Weiber rufen ihn um Ehefegen und Ehefreuden an, so daß nicht nur das *βοῦς* *πὸς θύειν*, sondern auch *οὐν χαλκισσόν* einen specielleren Sinn erhält, die Weiber riefen den Dionysos an zu ihnen zu kommen, wie auch Plutarch sagt <sup>77</sup>). Als *εἶον θεογύναια παυρότερας ἀνδρόντα τιμὰς*, wie er bei Plutarch heißt (Symp. 4 p. 671 c), lehren uns die Mänaden den Gott kennen, der in einem Homerischen Hymnus *γυναικάρης* heißt (5, 17.) In den Bildern des Dionysos ist das Symbol des Stiers gewöhnlich nur auf verschiedene Weise angedeutet und von den verschiedenen Arten dieser Andeutung handelt ein Aufsatz über Bacchus mit der Stierhaut in den Annalen des archäologischen Instituts 1857 (S. 146). Doch sehn wir den Dionysos auch häufig auf Gemmen als Stier, namentlich einer von Hyllos, auf Münzen, als von Thurii. Daraus ist der Frühlingsstier, mit den sieben Plejaden darüber, hervorgegangen,

---

77) Sieht man die Erklärungsversuche Plutarchs an, so muß man sich, wie bei unzähligen andern eben so falschen, fragen, ob wohl der Sinn des höhern Alterthums, worin Symbol, Mythen und Cäremonien entsprungen sind, dem späteren so günstig untergegangen sey, weil es ihn nicht mehr verstehen und erforschen konnte, oder ob diese falsche, oft spitzfindige, noch öfter alberne Exegese aufgetommen sey durch das Bemühen den ganzen Zusammenhang der Naturreligion sich und andern zu verbessern und abzumägen. Bei einem Plutarch und so vielen Früheren (Nachtz. zur Erit. S. 208), kann man zweifeln: nicht, wenn man im Stier das Symbol ganz verkannt sieht, etwa bei Athen. 2 p. 38 c oder 11 p. 477 a von Dionysos, bei Festus p. 362, *taurorum specie* (von den Stüssen) u. d.

der die drei Chariten auf den Hörnern trägt<sup>78)</sup>, die mit Dionysos den vierten der sechs Doppelaltäre der zwölf Götter einnahmen<sup>79)</sup>. Was gefabelt wird, daß Dionysos Stiere an den Pflug zu spannen gelehrt habe, scheint nur gelehrte Erfindung um daraus seine Hörner zu erklären<sup>80)</sup>.

Das andre dem Stier gleichbedeutende Symbol, der Phallus (aus Feigenholz, nachher aus Leder) — ein drittes des Dionysos, die Schlange, ist eigenthümlich und unbestimmter — kann bei diesem Gott eben so alt gedacht werden als bei dem Pelasgischen Hermes, der die Heerden befruchtete, wie Dionysos das Gelände<sup>81)</sup>. Plutarch schildert das vaterländische Fest der Dionysien als vor Alters volksmäßig und lustig begangen, eine Amphora Wein und Reben (aufgeführt), ein Bod geschleppt, ein Korb voll Feigen getragen, nach Allem der Phallos (de cupid. divit. 8.) Herodot nennt es die Pompe (Procession) des Phallos (2, 49), Kornutos Phallogogia (70); ein Bild giebt ein Chorkied in den Acharnern (259). Die dabei gesungenen Lieder hießen Phallika, welche, im Zuge gesungen, Heraklit von Ephesus schaumlose nennt. In Italien wurde nach Augustinus der Phallus auf einem Wagen durch die Felder geführt und zuletzt in die Stadt (Lavinium), auf das Forum, und wieder aufbewahrt nachdem er von der anständigsten Hausfrau gekrängt worden war (C. D. 7, 21)<sup>82)</sup>.

78) Stris Silberbuch Taf. 16, 1. Wieseler Taf. 33, 383.

79) Schol. Pind. O. 5, 10. Paus. 5, 14, 8. In Rhodos und von da in Agrigent die Tempel des Dionysos und der Charis zusammen. Plin. 33, 1. 80) Diod. 3, 64. 4, 4. 81) Augustinus C. D.

7, 21 sagt vom Alter: quem liquidis seminibus ac per hoc non solum liquoribus fructuum, quorum quodammodo primatum vinum tenet: verum etiam seminibus animalium praefecerunt.

82) Arnob. 5, 28 — in Liberi honorem Patria ithyphallos subrigit Graecia et simulacris virilium fascinorum territoria cuncta florescent. 29 — hi phalli quos per rura, per oppida mos subrigit et veneratur antiquus. 39 — quos ritibus annuis adorat et

In Athen durfte das immermehr durch das Heiligthum geheiligte Symbol am großen Fest nur von der Gemalin des Archon Basileus geschaut werden <sup>83</sup>). Die Rhodier nannten die Phallen nach dem Gott *Θωρίδας* <sup>84</sup>).

Auch als phallische Herme kommt Dionysos vor in Melthymne auf Lesbos, mit der Legende nach Pausanias, daß Schiffer im Neg ein Angesicht von Delbaumholz aus dem Meer gezogen und daß die Melthymnæder, die darin einen auf das Göttliche gehenden Ausdruck erkannten und die Pythia fragten, nach ihr in diesem „Koanon“ den Dionysos Kophakten verehrten, von dem sie auch ein Abbild in Erz nach Delphi schickten (10, 19, 2.). Der Delphische Spruch selbst nennt ein *Παλλῶν δὲν κάρηνον*, d. i. einen Kopf mit Phallus an dem Pflock der zu dem Kopf gehört, wie auch Demomaos, aus welchem Eusebius dieß Orakel entlehnt <sup>85</sup>), richtig erklärt (*ἐλάτῳ κορμός* — *ἔξ ἀγροῦ κεφαλοειδὲς κορμός*), indem er des Ausdrucks phallisches Haupt durch Wiederholung desselben in seiner nachfolgenden Bemerkung spottet. Eben so gut als Kephallen konnte dieser Gott auch als Phallen bezeichnet werden. Die Erfindung seiner Auffischung aus dem Meer ist veranlaßt dadurch daß der Gott selbst, wie in Argos und Elis,

concelebrat Graecia. Jambl. de myst. Aegypt. 11, 1. Mehrere Phallen im Frühling geweiht. 83) Demosth. c. Neaer. p. 1369 R.

84) Henrich. 85) Pr. ov. 5, 36 p. 233. Theodor. Therap. 10 p. 962 Schulz.

*Ἄλλὰ καὶ Μεθύμνης κατέμαρτο πόλιν ἅπαντας  
φαιλῶν τιμὰς ἀνωρύσσον κάρηνον.*

Boeck ändert Aglaoph. p. 1086 *φαιλῶν*. Indessen ist *Κεφαλλῶν* ein eben so gutes Wort und das Haupt, ohne den Körper als Form, eben so gut einer Bezeichnung als Person werth wie der Phallus. Boeck Obol. p. 229 not 15. bezieht hierher eine Mithylenische Münze bei Hellerin (Mionnet T. 3 p. 44 a.): auf einem Schiffsvordertheil eine Herme mit Bacchisch bekränztem Haupt. Die Herme in Gerhard's Ant. Bildw. Taf. 87, 5 könnte hierher bezogen werden.

im Frühling aus dem Meer hervorgerufen wurde. Die phallischen Hermen des Dionysos aber haben sich nicht verbreitet, wenige Beispiele davon kommen vor in späten und unbedeutenden Werken <sup>86</sup>). Dagegen finden wir Dionysos häufiger als Kopf oder Maske <sup>87</sup>).

Herodot glaubt daß Melampus den Hellenen des Dionysos Namen, Opfer und Phallosprocession mitgetheilt habe (2, 48. 49.) Er verschweigt nicht, daß in Aegypten phallische Gliedermänner von Weibern getragen und von Weibern besungen würden und Ehre ihnen fehlen, und nimmt an daß auf Melampus folgende Sophisten den Dionysosdienst größer ausgebildet haben: den Phalluszug aber habe Melampus eingeführt, ein weiser Mann und Seher, der aus Aegypten, vorzüglich durch Kadmos auf dessen Reise nach Böotien, Vieles erfahren und bei den Hellenen eingeführt habe und auch das in Betreff des Dionysos, worin er Weniges geändert habe (Phallos statt der kleinen phallischen *αγάλματα νευράνασσα*, das ganze Volk in der Pompe statt der Weiber): denn nicht wolle er sagen, daß der Porgang in Aegypten und der bei den Griechen zusammenfalle, denn sonst würde (mit dem Aegyptischen) das bei den Hellenen übereinstimmend und nicht (von Griechischen Sophisten) neu eingeführt seyn: aber auch nicht wolle er sagen daß die Aegypter es sey dieß oder etwas An-

<sup>86</sup>) In einem buntzusammengesetzten Relief, aus dem Mus. Napol. 2, 29, in Wieseners Denkm. Th. 2 Taf. 35, 411, wenn nicht vielmehr der Dämon Phales gemeint ist. Unter den von D. Müller im Handbuch §. 383, 3 angeführten Monumenten kann wenigstens in der Form eines Reliefs in seinen Denkm. Taf. 1, 4 (nicht 5, auch bei Guttaut Taf. 108, 427) ein Hermes verstanden werden.

<sup>87</sup>) Müller §. 345\*, 3, wie auch andre Götter, Demeter und Kore mit Dionysos Paus. 2, 11, 3, Demeter Kibaria Paus. 8, 15, 1, die Periboliten. Das Haupt des Osyphus gab in Sesbos in einer Erbschlucht Orakel, Philoptr. Her. p. 743, und Schel erblickt es auf Münzen von Antissa; den ältesten unter den Sesbischen D. N. 2, 551.

bres von den Hellenen angenommen haben. Also der Phokus und der Zug im Allgemeinen, als das am meisten Charakteristische, schienen ihm unter von einander entlegnen Völkern ohne Mittheilung nicht denkbar zu seyn. Allgemeinnere Vergleichung hat gelehrt wie unrichtig dieß sey, und insbesondere daß Hauptgebräuche der Opfer und Feste sich nicht allgemein von Volk zu Volk verbreitet haben, wie zuweilen Mythen und Sagen. Diodor nennt unter manchem Andern von Melampus aus Aegypten Entlehnten den Phalluszug nicht (1, 97), führt aber an was gegen den Ehebischen Dionysos auf Orpheus und seine Aegyptische Quelle zurückgeführt wurde (1, 23.)

Der Gott des Frühlingslebens bringt Blumen, Anthios, Antheus, wie er im Attischen Demos Phlyens hieß<sup>88)</sup>, und Anthesteria hieß in Athen und den von da ausgegangnen Koloniern sein Frühlingsfest. Wie Gras und Blumen treibt auch die Bäume der Saft, und „so zu sagen alle Hellenen opfereten nach Plutarch dem Poseidon Phytalmios und dem Dionysos Dendrites“ (Sympos. 5, 3, 1), der ihn auch mit Bezug auf Pindar als den Herrn, nicht bloß des Weines, sondern der ganzen feuchten Natur erklärt<sup>89)</sup>. Auch bei den Pioniern wird von Hesychius ein Dionysos Dryalos genannt. Pindar sagt der Bäume Flur mehrt der freudenreiche Dionysos (fr. 33.) Er hieß daher in Böotien *ἑνδενδρος*, wie bei den Rhodiern Zeus<sup>90)</sup>. Am Rasten des Kypselos hielt er

88) Paus. 1, 31, 2. 7, 21, 2. Proleg. ad Theog. p. LXXXIX, sein und Ariadnes Sohn *ἑνδενδρος*. 89) De Is. et Os. 35. τὸ γόνιμον τῆς ἐγγένειας Schol. Arat. Diosem. p. 334 Ruble. *ἑνδενδρὸς λαδωνοῦ* *ἑνδενδρὸς*, Orakel von Pergamos in meiner Syll. Epigr.

n. 183, 5, wie Konnos sagt *ἑνδενδρὸν πηγὴν*. 90) Hesych. s. v. In einem seltsam zusammengesetzten Basengemälde erhebt sich aus ein paar lahlen Baumästen ein Figürchen, worin ich nicht den Dendrites erkennen kann, da es weiblich zu seyn scheint. Minervini Mon. del Barone tav. 12. p. 63. Eher möchte Dendrites zu suchen seyn an der in Gerhard's und

Apfel- und Granatzweige mit Früchten <sup>91)</sup>. Der Dichter Philotas spricht von Äpfeln der Kypris als Geschenk des Dionysos. Theokrit nennt die Hesperidenäpfel des Dionysos (2, 120.) Aber der Sykites, der namentlich in Naros und in Sparta verehrt wurde, bezieht den Vorrang. Feigen sind in nicht wenigen Gegenden Griechenlands ein Hauptnahrungsmittel noch jetzt, während man Apfelbäume nur im Arkadischen Hochland und vielleicht sonst hier und da einzeln sieht. Selbst dem Zeus dankte man für jenes wichtige Geschenk durch den Namen *Σπλάσιος* <sup>92)</sup>, wie er auch *ἑσπερίδιος* genannt wurde (Not. 90.) Da das von den Herren der Aderflur getrennte Landvolf an unteren Bergrücken und Hügeln besonders auch von der Ziegenzucht lebte, die in Attika der ganzen Phyle der Aegikoreis den Namen abgegeben hatte, so sind auch davon Beinamen entstanden, *Μελαναιγίς*, *Μελανίδης*, schwankend symbolischer Art und Zeugen der Vertraulichkeit, worin die verben Besizer von Ziegenheerden sich zu ihrem Gott setzten, so wie die andern angeführten Beinamen und Beiwörter und andres Aehnliche. <sup>93)</sup> zeigen, wie die Gebildeten die Gaben der gütigen Natur mit Freude von allen Seiten dankbar aufnahmen. Auch die Bienenzucht oder vielmehr das Ausheben der Honigrosen in den Waldbäumen hält sich an diesen Gott, wie an Aristaios; der Honig ist sein Geschenk oder seine Erfindung, was Sophokles benutzt hat in dem Satyrspiel *Dionysiaios* <sup>94)</sup>.

---

*Πανόρος* Neapels Dichtw. S. 363 beschriebenen Olla. Sicher aber kommt der Name nicht zu dem mit Demeter und Kore verbundenen Dionysos in dem räthselhaften, ganz eigenthümlichen Marmor der Villa Altieri in C. Bruns Ant. Marmormerken 2, 1. 91) Paus. 5, 19, 1.

92) Hesych. *σπλάσιος*. 93) Nachtr. zur Tril. S. 186—194.

94) Nachtr. S. 296 f. Daher wird dem Dionysos eine Honigrose dargebracht an einer Vase bei d' Hancarville 4, 18 der schlechten Pariser Insy. so wie Obst an einer der Samberg'schen Sammlung Taf. 65. Ueber den *μελανιδεύς* hatte Köhler eine Abhandlung geschrieben nach Morgen-

Ein großer Irrthum war es die Verehrung des Dionysos vom Wein herzuleiten, durch den als die größte seiner Gaben er nur am meisten an Ausbreitung und Charakter gewonnen hat. Auch drückt seine Frucht die überschwengliche Fülle, Kraft und Leblichkeit der Natur so stark aus als unter südlicher Sonne die Rebe. J. H. Voss hatte die Ansicht gefaßt daß der Wein geistiger wirke als die Gaben andrer Götter und danach den Dionysos als Genius der Menschlichkeit behandelt. Zu Homers Zeit sey Weinbau und Bacchische Religion nicht ausgebreitet gewesen und erst später sey vermittelt besser bereiteten Weines die Cultur erwachsen: die Homerischen Helden tranken nur Most. Aber bei den Kentauern, großen Weintrinkern, hat doch die Trunkenheit und bei den Skythen, Persern, Karthagern, Kelten, Iberern und Thrakern, denen sie in den Platonischen Gesetzen Schuld gegeben wird, die Weisheit nicht erzeugt. G. Forster in seinen Ansichten spricht über den Rückstand der Cultur in den Weinländern. Der geistvolle Jon faßte allerdings den Dionysos fast so auf wie Voss<sup>95</sup>), aber dem Loblied steht auch freie Dichtung zu. Eben so ist es nur Vermuthung wenn man in bestimmtem Zeitpunkt zuerst aus Phrygien Bacchisches Wesen nach Pellaß hereinbringen läßt, wie Kreuzer und Wätjiger, oder aus Syrien. Das Wort *oivos*, *vinum* ist der Gesamtsprache eigen. Die Einführung des Weinbaus nehmen wir nicht wahr, und nur sehr wenig läßt sich über dessen Verbreitung sagen. Sie mußte zunehmen mit dem Anbau überhaupt und mit der Bevölkerung. Deutlicher ist die Zeit daß Italien weinarm war. Nicht einmal aus der Begeisterung der Thrieen durch Meth oder aus dem Gebrauch dieses Getränks, worüber Aristäos mit Dionysos einen Wettstreit hat bei Nonnus (19, 225), in der Thebais des Antimachos ist ein sicherer Schluß zu ziehen.

stern in dessen Leben S. 64. *Quaerebant flavos per nemus omne favos (Satyri levisque senex) Ovid. Fast. 3, 745.* 95) Athen. 10 p. 447 c. f.



Als Gott des Weins ausschließend, im Gegensatz zu Poseidon, Nymphen, Triton u. s. w. konnte Dionysos nur gelten in so fern er über seinen nächsten ländlichen Kreis hinaus alle Welt angien und neben Demeter, da Wein im Süden das allgemeine Getränk ist, gekelt wurde, wie von Euripides in den Bacchen (274—85) u. A. Bacchos wird für Wein gesagt oder der Wein Blut des Dionysos genannt von Timotheos, so wie schon als Hesiodisch vorkommt: „besprügt vom blutfließenden Thau gestampfter Trauben“<sup>96</sup>). Zu diesem Dionysos, welchen Aeschylus, nach dem Gebrauch der Anthesterien, Gottwein, *Geovos* nennt, gehört die Trinkschale ganz so wie der Schild zum Ares<sup>97</sup>). Dieser ist Freude den Menschen in der Ilias (14, 325), vielerfreund (*πολυφίλος*) bei Hesiodus, Sorgenbegraber, Freudengeber (*λαθουμένης, χαροδοῦντος*). In diesem Sinn verbinden ihn besonders die Künstler gern mit Göttern oder Zeichen des Wassers. Naida Bacchus amat, sagt Tibullus. Daher ist auch ein Kampf zwischen Dionysos und Poseidon auf Basen von Vulci gemalt. In Canagra war im Tempel des Dionysos außer der Statue desselben von Kalamis eine des Triton, mit einer Legende daß dieser von jenem im Kampf besiegt worden sey<sup>98</sup>), wie derselbe im Homerischen Hymnus die Tyrrhener besiegt, die Seemänner. Daß man ihn im Gemälde mit Delphinen umgab, deutete gewiß nicht auf Versehung des Weins mit Seewasser,

<sup>96</sup>) *πρωτὸς ἐν σταγόνων λαττομένων ἀμβρόσιον ποτόν*. Rheina Mus. 1832 I, 423. Dionysos heißt nicht *ήμερίδης* weil er die *ήμερῆς*, angeblich den zehnmonatigen Weinstock, geschaffen hat, wie Plutarch erklärt de esu carn. 1, 2, sondern bedeutet milder Wein, wie bei Plutarch selbst Symp. 4, 1, 3 τὸν ἀνθοομίαν καὶ ἡμερίδην (*olvon*), 6, 7, 1 τὸν *olvon μείλιχον καὶ ἡμερίδην*, oder den Gott dieses Weins. Ueber die Endung *ίδης* s. Sobesq. Ajac. p. 390 ed. 2. <sup>97</sup>) Aristot. Poet. 21. Rhet. 3, 4. Ampelos, der dichterische Gefährte des Dionysos, reizte zu Dichtungen an, Creuzers Gemmentunde S. 125—28. <sup>98</sup>) Paus. 9, 20, 4.

wie Varro meinte <sup>99)</sup>, sondern Poseidon war hier wie dort Triton als das Wasser überhaupt gedacht. Plutarch sagt, „Poseidon und Dionysos (hier nicht als Weingott) scheinen Herren des nassen und belebenden Elements zu seyn und dem Poseidon Phytadmios und dem Dionysos Dendritios opfern so zu sagen alle Hellenen <sup>100)</sup>. Delphin und Epheu sehn wir unter den Handhaben einer archaischen nach Paris gekommenen Klytix aus Volci, die den jugendlichen Dionysos (zwischen zwei Flügeln — als Pflar? — und zwei Augen) auf einem Ruhbett enthält. Sehr ähnlich sind eine andre in der ersten Sammlung Isoli (N. 50.) So finden wir den Triton mit Weinlaub bekränzt, an Brunnen Bacchische Gegenstände und an Admischen Weintratern, von Piranesi herausgegeben, Delphin, Schwanenhälfen, Gänse, phantastische Seethiere mit Weindäfen zu Penteln verschlungen oder einen Fischkopf oder Wasservogel mit Reblaub geschmückt. Was Anfangs mit Ernst aufgefacht wurde, geht in ein endloses Spiel fianreicher Kunst über.

Beinamen dieses Dionysos waren Ptilas, indem Dorisch *ptila* Flügel bedeuteten, der beschwingte, geisterhebende, in Amyklä <sup>101)</sup>, Briseus, Brisaios, fließend, segentriebeud, in Lesbos, in Smyrna <sup>102)</sup>; auch hatten von diesem die Städte Brisa in Lesbos und Brysai in Lakonien, wo ihm die Weiber in der

99) Porphyr. ad Hor. Sat. 2, 8, 15. 100) Symp. 5, 3, 1.

Zufällig wird auch das der Fichte des Poseidon abgezapfte Saft schon von den alten Griechen in den Wein gemischt und Pinienäpfel legten sie in die Weinsässer wie noch jetzt auch geschieht. 101) Paus. 3, 19, 6.

Wittman sagte daß Dionysos selbst Kopf und Esel beflügelte (*πτερόν*). E. Braun Kunstvorstellungen des geflügelten Dionysos 1839. Rhein. Mus. 6, 592—610 1839. 102) Eine Synodos der Lechniten in Smyrna *παρὶ τὸν Ἐπειρὶα Διόνυσον* C. J. n. 3160 p. 717. n. 3173 p. 722 cf. 3177. Noch jetzt heißen die Brunnen *βρύσαι*. Du Cange, *βρύσαι*, fontes, *βρύσαι* scatobra. Daher Brisa Nymphen des Krisaios (Herakl. Pont. 9. Hesych. *βρύσαι*), *βρύσαι*, *Ἀμφιπύσαι*. Ausdrucksvoll Petrus 1, 76 Brysaei — venosus liber. Albi, dequ D. Jahn p. 98.

Nacht im Geheimen opferten nach Pausanias (3, 20, 4), den Namen; was bei Brisä die Sage, wie sehr häufig, umkehrt. Anschaulich wird das Wort durch die überschwengliche Fruchtbarkeit und Saftigkeit der Trauben, Feigen, Maulbeeren u. s. w., die man auf Griechischen Inseln, jetzt hier und da fast ganz sich selbst überlassen, die Bergabhänge und mit der Fülle der Früchte zum Theil den Boden bedecken sieht. Aehnlich ist von *φλέω*, vom Quellen, Sprudeln, Ueberfließen besonders Dionysos, obwohl auch Persephone von den Katakabmoniern nach Hesychius *Φλωα* genannt wurde, Phloios, Phlyeus <sup>103</sup>). Nach diesem hieß die Stadt Phlius im Peloponnes, welche die Legende von seinem Sohn ableitet <sup>104</sup>).

Bedeutsam ist der Name Kresios (von *κρέω*), als Vorbild den Wein mit Wasser zu mischen, unter dem er in Argos verehrt wurde, wo aber die Legende auf Kreta zurückgeht, von wo Dionysos die Ariadne dorthin geführt habe <sup>105</sup>). Das Ethnikon *Κρησιος* hat allerdings Stephanus B. neben *Κρητις*, *Κρητιος*, *Κρηταις*. Die Legende aber zeigt nur, gleich hundert andern, wie durchgreifend der Hang die Gedanken einer älteren, zum Theil sehr alten Zeit in finnlere Geschichten umzuwandeln gewirkt hat. Von einer Feier der Ariadne, welche nach dem untergeschobenen Sinn des Namens allein ihn rechtfertigen würde, ist in Argos keine Spur. Das Gefährliche des Weins, die Nothwendigkeit ihn mit Wasser zu mischen schärften insbesondre Attische, die Einfalt des hohen Alterthums an sich tragende Sagen, wie die von Amphiktyon <sup>106</sup>), von

103) Hesych. *φλέω, γέμω, ἐκκαρπίζω*. Ael. V. H. 3, 41 *ὡς πολυκαρπὴν ὃ ἀρχαῖοι ἀνόμαζον φλέω, ὅθεν τὸν Διόνυσον Φλωῶτα ἐκάλεον*. Plut. Sympos. 5, 8, 2, daß einige der Hellenen dem Dionysos *Φλωίης* opfern, wo er aus Antimachos anführt *φλοδοῦσαν ὀπώρας* von der Stadt der Kadmeer und *ἐνέργουσα μῆλα* bei Empedokles tadelt. Auch *φλέω*, wie bei Aristides p. 126 für *φθύνω* zu schreiben ist, wurde Dionysos genannt. 104) Phlietas bei Steph. B. 105) Paus. 2, 23, 5. 106) Philoch. fr. 22.

Starkos<sup>107)</sup> ein. Auch war in Athen die Cäremonie einge-  
 setzt zu dem Tempel des Dionysos in Limna Most aus den  
 Fässern zu bringen, dem Gott zu mischen und dann selbst zu  
 trinken, indem man auch sagte, daß hier zuerst der Most mit  
 dem Wasser gemischt worden sey<sup>108)</sup>. Der Dionysos *ᾠδῶς*  
 der aufrechte, im Tempel der Foren steht von Philochoros  
 richtig erklärt als Vorbild für die Becher, sich nicht zu berau-  
 schen bis zum Wanken oder Umfallen<sup>109)</sup>. Das Bild braucht  
 man sich um seinem Namen und der Absicht des Stifters zu  
 entsprechen, nicht stark oder auffallend abweichend zu denken von  
 dem damals gewöhnlichen innerlich seligen, dem zarten Körper  
 nach sich bequem gehen lassenden oder sich anlehnenden Diony-  
 sos. Athendaus tadelt die Künstler die ihn trunken darstellten,  
 gerade als ob sie die Demeter erndtend oder essend vorstellen  
 wollten (10 p. 428 f.). Auch trinkend steht man ihn nicht in  
 irgend einem seiner Bilder<sup>110)</sup>.

Auf die rauschenden Feste bezieht sich der Name Bro-  
 mios, *ἐρῆρμος*, so wie die aus endlos wiederholten Anru-  
 fungen entsprungenen, *Ἑως* (woher *ἐδασσῆρ*, *ἐδασσῆς*) wie  
*Ἑώς*, Evius, *Εὐών*, Eleleus (wie auch Apollon vom  
 Kriegsgeschrei heißt bei Macrobius 1, 17), Iachos, verstärkt  
*Βολανχος*, bei Sophokles, *Βάινχος*, *Βάινειος*, *Βάινχιος*,  
*Βανχεύς*, *Βανχεύτης*, *Ἐπιβόας*. Fast alle diese kommen vor

107) Apollod. 3, 14, 7. Hyg. 130. 108) Philodemos bei  
 Athen. 11 p. 465 a.

109) Die Erklärung Nachtr. S. 208 muß  
 ich verwerfen.

110) Baega-Bassir. tav. 71 not. 3. Wenn es dem  
 Momos des Sueton zukommt, den Dionysos als unterliegend der Trun-  
 kenheit zu schildern, so durfte danach nicht Visconti seinen Ausdruck ein-  
 richten wo er im Mus. Piocl. 4, 20 von dem im trunkenen Zuge schrei-  
 tenden, oder im Musée Français von einem ähnlichen durch einen Satyr  
 diensam unterstützten, wie geführten Dionysos in Statuen des Louvre und  
 in Florenz spricht. Auffallender ist daß er hier und 2, 30 not. die Prati-  
 telische Gruppe des Dionysos zwischen Methe und einem Satyr bei Pli-  
 nius wegen Paus. 1, 20, 1 an einen Dreifuß setzt.

Anakreon nicht vor, Bromios nicht bei Pindar und Aeschylus. Die auf Archilochos, wie Stephästion sagt, zurückgeführten Iakbassen waren vermuthlich nicht von ihm. Die Personification des Festes durch den Gott wird weit getrieben in diesen Ausdrücken, wie auch in χοροθύσιος, bei Pindar, κομμάσιος, γυναιμανής, auch χοροπόσιος, λαμπτήρ (in Pellene λαμπτήρια, Dionysos mit der Fadel auf Münzen von Rhizos,), φανούριος, πυρπόλος,

Unter den näheren Bezügen des Dionysos zu andern Göttern steht der zu Apollon wegen ihrer uranfänglichen Gemeinschaft oder Einheit voran, obgleich sie durch die Entfaltung des socialen und geistigen Charakters immer mehr auseinander gegangen waren. Auch in ihrer völlig geschiedenen mythischen Persönlichkeit traten sie theils gegensätzlich, theils seit der Ausbildung der Dionysischen Feste in Annäherung und Verschmelzung ihres Wesens mit einander in Verhältniß. Endlos ist eben so sehr die hieratische als die das Leben abspiegelnde Poesie thätig solche gegenseitige Bezüge unter den Göttern und den Culten zu erfinden: kennt man die wichtigsten darunter, so geben sich die feineren und spielenden leicht von selbst. In dem vorderen und dem hinteren Siebelfelde des Delphischen Tempels standen mit den neun Musen Apollon und mit den vermuthlich gleichfalls verdreifachten drei Bacchen Dionysos einander gegenüber. Das Delphische Orakel befördert auch den Dienst des Dionysos, z. B. in alter Zeit in Athen <sup>111</sup>), dem es auch späterhin einen Frühlingschor (ἀρκατον χορον) vorschreibt <sup>112</sup>), in Methymnä <sup>113</sup>). In Kolone führt es einen Wettlauf von zwölf Jungfrauen, Dionysiaden genannt, ein <sup>114</sup>). Vereint finden wir in drei einander nah stehenden Tempeln die Letoiden und Dionysos in Aegina <sup>115</sup>), Dionysos und Apollon in einer Weihinschrift in Chios <sup>116</sup>), in Gemälden

111) Paus. 1, 2, 4.

112) Demosth. c. Midiam 53.

113) Paus. 10, 19, 2.

114) Paus. 3, 13, 5.

115) Paus. 2, 30, 1.

116) C. J. n. 2214 e T. 2. p. 1020.

Dionysos und Leto mit den Zwillingen <sup>117</sup>). Ein sehr schöner Spiegel aus Vulci stellt Apollon und Semele küssend ihren lieben Sohn dar <sup>118</sup>). Beide Götter sind in dem Staatsopfer bei der Einweihung von Theben durch Epaminondas verbunden wie je zwei andre Götter an einem Altar <sup>119</sup>). Man gesiel sich beide gleichsam zu identificiren. Praxiteles gab der Laute des Apollon zur Stütze einen Thyrsos, in Phlyeis hieß Apollon *Διονυσόδοτος*, in Acharnä Dionysos Rissos zugleich *Μελπόμενος*, Sänger <sup>120</sup>), in Delos Sohn Apollons; und die Musen gab man ihm zu Erzieherinnen. Theseus sollte nach Plutarch in Delos Dionysische Chöre am Altar des Apollon aufgeführt haben, dem er bei Pausanias ein Kampfspiel stiftet. Beinamen die beide Götter von einander tauschen, sind, des Apollon *Κορμῶτος*, *Βάκχος*, des Dionysos *Ἀνερσεκόμης*, *Παῖδαν*, *Ἰήτος*, *Ἀλεξίκακος*, *Ἀνέσως*, dieß wohl in Beziehung auf die Heilsamkeit des Weins, wie der Pythische Gott den Dionysos vor und nach dem Hundstern zwanzig Tage als Arzt, *Ἰγιάτης*, zu gebrauchen heißt <sup>121</sup>). In Naukratis wurden dem Apollon die Feste gleich den Dionysischen gefeiert. Die Satyrn nehmen zum Nulos auch die Apollinische Kithara auf. Die Vermischung erstreckt sich natürlich auch auf die von den beiden Göttern abhängigen, abgeleiteten oder auf sie bezüglichen Personen. So heißt Hekataios Vater der Satyrn, so ein Eleuther Sohn des Apollon; diesen soll Pythagoras Sohn des Silen genannt haben <sup>122</sup>), welchen Gemal der Naïs Pindar Ernährer des Orpheus, Silen nennt. Orpheus, der Stifter der Dionysischen Weihen, ist demselben Sohn des Apollon (P. 4, 315.) Schon die Odyssee kennt als Priester des Apollon den Maron (9, 198.)

117) Gerhard Vasengem. 1, 55. 56.

118) Mon. d. J. arch.

1, 56, was nicht auf das Fest Herolds bezogen zu werden braucht.

119) Paus. 4, 27, 4.

120) Paus. 1, 31, 2. 3.

121) Athen. 1 p. 22 e. 36 b.

122) Porphy. V. P. 16

p. 30 Kiesel. Clem. Al. p. 24 Pott.

Aphrodite wird mit Dionysos und den Seinen in Verbindung gesetzt durch freie allegorische Dichtung. Er ist Vater der Charis, der Liebeslust, wie der Methe, und, wie sie sagen, der Liebe ergeben. Auch Hymenaios wird Sohn des Dionysos und der Aphrodite genannt, Priapos in Lampasos des Dionysos und einer Nymphe Sohn <sup>123)</sup>, wohl nicht durch rohen Witz, sondern nach weiterem theologisch-physikalischem Begriff dieser Götter. Eros, Nymphen und Aphrodite, bichtet Anakreon, spielen mit Dionysos wann er über hoher Berge Gipfel dahinfährt (fr. 2), wie Sophokles sagt, daß er auf Bergeshöhen wohnend gern mit den Helikonischen Nymphen spielt (Oed. T. 1105.) In Marmoru sehn wir Aphrodite unter Bacchantinnen gemischt <sup>124)</sup>. Wie geneigt die Menschenkinder sind, wenn Zucht und Sitte nachlassen, ihre Neigungen und Leidenschaften zu beschönigen, hat sich schon naiver erwiesen als in dem scheinbar an ernste Mythologie sich anschließenden unüberselichen Kreise lebenslustiger Bacchischer und zugleich erotischer Darstellungen seit den Zeiten Alexanders. Man überschreitet allerdings die Grenze nicht, die reiner Kunstgeschmack mit Anstandsgefühl der Nation noch in den Zeiten des Barocks bewahrte, und wirkte schon darum nicht nothwendig unsittlich weil die Maskirung in die unübertrefflichen mythologischen Figuren und Verhältnisse den Sinn auf das unsre höhere Natur Ansprechende von dem auf die niedere Wirkenden hinüberleitet: aber im Gange wurde natürlich ein großes Vorurtheil erweckt. Recht wie ein Symbol so vieler geistreichen mythisch-plastischen Darstellungen von Wein und Liebe kann die schöne Terracotta dienen worin der Jüngling Eros den berauschten Silen umarmt, auf welche schalkhaft eine Baccha, etwa Hegle die Geliebte des letzteren, blickt indem sie das Tympanon schlägt <sup>124a)</sup>.

123) Strab. 13 p. 587. Diod. 4, 6. Paus. 9, 31, 2. 124) Mus. Chiavari. 1, 86. 124a) Zoega Bassir. tav. 89. Zoega nennt Akrotos, den er nicht mit Recht für denselben mit Silen hält.

Die Ehegöttin Hera dagegen ist unverträglich mit Dionysos, dessen Rassen daher von ihrer Feindschaft abgeleitet wird, wie oben berührt ist (S. 336.) In Athen vermieden, wie Plutarch anführt, die Priesterinnen des Einen und der Andern im Begegnen sich anzureden und Epheu durfte nicht in den Tempel der Hera kommen, „nicht wegen der mythischen und albernen Eifersuchten“, sondern weil Trunkenheit, wie Platon sage, das Unschädlichste für Bräutigam und Ehe sey <sup>125)</sup>.

Pan ist zum Genossen des Bacchischen Schwarms eben so sehr durch die Ähnlichkeit seiner Verehrer in Lebens- und Sinnesweise geworden als durch die günstigen Anlässe, die der dichterischen und künstlerischen Einbildungskraft durch sein Zusammentreffen mit Silen, Satyrn, Nymphen und Bacchen geboten waren.

Die besonders häufige Paarung des Dionysos mit Herakles, welche beiden schon Archilochos zweimal neben einander nennt, hat ihren Grund nicht bloß in ihrer Thebischen Landmannschaft, sondern auch in ihrer theils im Verhältniß zu den andern Göttern übereinstimmenden, theils unter einander contrastirenden Natur, des alten zum Heros herabgesetzten Gottes und des neuen aus dem Heroenthum hervorgegangenen. Vermuthlich hat diese Gottmenslichkeit beider nicht wenig beigetragen zu ihrer immer zunehmenden, zuletzt ganz überwiegenden Popularität und Verehrung. Dionysos führt seine Mutter in den Olymp ein; so später Herakles die Altmene; am Olympäischen Thron trug Hermes das Dionysoskind und führte Athene den geprüften Erdensohn den Göttern zu <sup>125a)</sup>. In einem Vasengemälde fährt Athene den Herakles in einem Biergespann gen Himmel, unterhalb ist Dionysos gelagert <sup>126)</sup>; in einem andern ist Dionysos mit zwei Satyrn auf der Rückseite des Herakles der in den Himmel geführt wird <sup>127)</sup>. Auf meh-

125) Fragm. 9 *περὶ τῶν ἐν Πλαταιαῖς δαδάλων*. 2.

125a) Paus. 3, 18, 7. 126) Millingen Paint. of Vases pl. 36.

127) Passeri Pict. Etr. 2, 179.



rerer Vasen sind beide Götter vereinigt <sup>128)</sup>, an einer sitzt Herakles auf demselben Tischbett mit Dionysos und Ariadne <sup>129)</sup>. Auch Dionysos mit Kore und Herakles mit Athena werden zusammengestellt <sup>130)</sup>. So wird ihnen auch als Altargenossen gehuldigt <sup>131)</sup>, ein gemeinschaftlicher Tempel errichtet von Septimius Severus <sup>131a)</sup>, womit übereinstimmt daß sie auf Münzen verbunden vorkommen, wie auf denen von Heraklea in Lucanien <sup>132)</sup>.

#### Abbildungen.

Als Bild des Dionysos diente zuerst und auf dem Lande bis zuletzt eine Säule, Pfahl, *στῦλος*, wie er unzähligemal genannt wird, in einem Orakel bei Clemens *στῦλος Ὀφθαλμοῦ Διόνυσου πολὺν ἔθης*. In Theben sagte man ein Holz sei vom Himmel gefallen in den Thalamos der Semele, Polydoros aber habe es mit Erz (in Form von Epheu?) überkleiden lassen <sup>133)</sup>. Die Landleute, sagt Marimus Tyrius, ehrten den Dionysos durch ein natürliches Stammende, das sie in ihrer Pflanzung aufstekten, ein bäuerliches Gottesbild (8, 1 Reink.) Dafür sagt Plinius ungenau: *priscoque ritu simplicia rur etiam nunc deo praecellentem arborem dicant* (12, 2.) An diesem Holz ließ man Epheu sich emporziehen, der ihm aus den vermuthlich oft ange deuteten Kopf überzog, wie Euripides in der Antiope sagte: *κομῶντα κισσὸς στῖλον ἑίδον Ἰσεί*. Ja daß nach dem Chorliebe der Phönissen umschlingender Epheu den neugebornen Bromios versteckte (653 — 58), ist vermuthlich durch die Vorstellung der Idole veranlaßt, was Mnaseas bei dem Scholiasten erklärt vermittelt des in Theben vorkommenden, an sich bedeutsamen Namens Perikionios, säulumfangend, den wir sonst nur als Ueberschrift eines Or-

128) Laborde 1, 49 not. 2. Gerhard Auserles. Vasen 1, 59. 69.

129) Millin Vases 1, 37.

130) Gerhard's Vasengem. 3, 246.

©. 253.

131) Bruck. Anal. 3, 201, 251.

131a) Dio Cass. 76, 16.

132) Eckh. N. anecd. p. 37 tab. 3, 14.

133) Paus. 9, 12, 3.

phischen Hymnus finden (46.) Als Säule waren auch andre Götter in ältester Zeit aufgestellt, männliche und weibliche, namentlich Hera zu Argos (ἄλων) und zu Ihespiä die Kithäronische, Artemis (lignum indolatum), Demeter (rudis palus), Apollon (ἄλων), Leto, in Delos (ἄγαλμα ἑύλενον ἄμορφον nach Athenäus 14, 2), die Stelle nahmen nachmals symbolische Schnitzbilder oder auch Statuen in natürlicher Menschengestalt ein. Eigenthümlich ist dem ländlichen Dionysos daß man von dem Stamm nicht ablief, diesen aber zuerst wohl nur mit Epheu umkleidete, und allmählig für ihn eine Art von Idolen, wenigstens in Vasengemälden, einführte, worin das starke Holz, mit einem Talar, in Nachahmung der menschlichen Figur, von welcher Epheuzweige ausstoßen, bekleidet ist ohne die Ballenform ganz zu verdecken und ohne Arme; das Opfer aus großen Weinkrügen wird immer von Thyiaden (in der Wirklichkeit also von Weibern) gebracht <sup>134</sup>).

Gleich die früheste bekannte künstlerische Darstellung des Dionysos verräth Lydischen Einfluß, in einer Zeit wo dieser vielleicht noch nicht über die künstlerische Darstellung hinaus-

---

134) Zwei Vasen im Museo Borbonico 12, 21. 22; eine Trinkschale von Hieron in Berlin, Krüge in der Sammlung Rogers in London, im Britischen Museum, in S. Maria di Capua (sämmtlich Periktionios, keines von Endendros) abgebildet in den Abh. der Berliner Akad. für 1852 zu S. 341 Taf. 12. An dem letzten (auch in Minervinis Monum. Barone tav. 7) ist deutlicher als an andern der bärtige Kopf an der Säule zur Seite angefügt, den Schein einer wirklichen Figur zu verstärken; an dem im Britischen Museum ist der Kopf wie zur Säule gehörig anzusehn, aber mit dickem Epheuwulst darauf, *μιστὸν καμῶν στέλος*, (nicht ein „Baum der sich in ein anthropomorphisches Bild umgewandelt zeigt“; unten ist statt der Füße der Ballen sichtbar. Ähnlich kommt einmal eine Herme mit Mantel vor. S. oben S. 452. Die herrschende Farbe war roth. J. B. der Dionysos Akratophoros in Phigalia war mit Zinnober angestrichen (vermuthlich auch dieser an den *στέλος* erinnernd), das Gesicht der vergoldeten Koana in Korinth roth angestrichen, Pausan. 8, 39, 4. 2, 2, 5.

gieng. Er war nemlich am Rasten: des Kypselos<sup>135)</sup> bärtig und mit einem zu den Füßen herabreichenden Chiton bekleidet, hielt einen Becher und um ihn waren Reben, Aepfelbäume und Granaten<sup>136)</sup>. In Neapel wurde der bärtige Dionysos *Hebon* und *Bassareus* genannt nach Macrobius (1, 18 p. 300.) *Hebon*, Ἡβών, ist was in Phlius Ἡβη (Götterl. 1, 370), Jahresjugend, genau die Bedeutung des Gottes. Eine Inschrift im Bourbonischen Museum zu Neapel *Ἡβωνος* *Ἡβων*<sup>137)</sup>. *Bassareus* läßt auf den einem langen Weiberkleid ähnlichen Chiton schließen, in welchem in den *Bassariden*

---

135) Oben S. 390 ist die Vermuthung hingeworfen, daß die sogenannte Perthische Artemis am Rasten des Kypselos der Religion des Epheischen Künstlers angehört. 136) Paus. 5, 19, 1. So wie hier der *γυνή*, mag zum Theil das Bacchische *noxilon* des Theaters, das *γυνή*, *λυάνον*, *κόρης* genannt wird (Valcken. de Aristobulo p. LXXXIX), beschaffen gewesen seyn. Statius Ach. 1, 262 si decet aurata Bacchum vestigia palla verrere. 137) Mommsen im Bullett. d. J. a. 1847 p. 125. C. J. n. 5790 b p. 1255. Die Inschrift *ΗΒΩΝΗ ΕΠΙΦΑΝΕΣΤΑΤΩ* z. z. λ. die seit 200 Jahren in Gajazzo (Cataldum) nicht weit von Neapel auf dem Markt steht und seit Matthäus Megyptius wiederholt gedruckt worden ist, im C. J. Gr. n. 5790 p. 722, hat H. Mommsen als unächt erkannt. Auf den *Hebon* wurden, besonders seit Eckhel D. N. 1, 1 p. 36—40. 121 und Saggi Opusc. 1806 p. 171 sa. die Campanischen Münzen (Giorcelli hat 25 Städte gezählt) mit einem mannthypfgen Stier bezogen, der aber nach langem Streit für den Fuß des Oris zu nehmen ist (so wie in Assyrischen Monumenten der *αυγαί-σπονος* das Wasser bedeuten soll.) In Catania sah ich bei Herrn Guagliani zwei Kupfermünzen *ΛΑΟΝΤΙΩΝ*, die den Beweis verstärken: denn aus dem Munde des Stiertopfs fließt Wasser heraus, wie vom Acheloo Sophokles sagt Tr. 14 *ἐκ δὲ δακτύλου γυναικὸς νεοῦροι δακτύλου νεοῦροι ποτόν*. Die Münzen von Aluntium waren seit Eckhel bekannt, aber nicht dieß Merkmal. Minervini fand später eine ähnliche Münze von Neapel mit der Baute, neben dem Acheloo, die auf Parthenopoli Stirenen deuten, welche *Ἀχελώϊδες* und des Acheloo's Schüler heißen, und den Stier in Wellen schwimmend. Auch weist er diesen Acheloo auf Spanischen Münzen nach. Bullett. Napol. 3, 62.

Aeschylus den Dionysos auftreten ließ. Denn in den *Thesmophoriazusen* des Aristophanes (134) examinirt Mnesilochos den verkleideten Agathon „nach Aeschylus aus der *Lysurgeia*“: „von wannen ist der Weibling, weß Landes, was für Tracht?“ Dann werden *Barbitos* (das Lydische Instrument), *Krotolos* und *Rekryphalos* erwähnt. Eben so ist in den *Vaschen* des Euripides, worin Dionysos gleichfalls aus Lydien herkommt, die Tracht geschildert, weibliche Stole, zu den Füßen reichender *Peplos*, lang herabfallendes Haar und auf dem Kopf die *Mitra*; dazu *Chyros* und eine gefleckte Rehhaut (übergehängt) (828--35.)

Unabhängig von diesem Lydischen erscheint der Hellenische Dionysos in allen älteren Werken, gleich allen männlichen Göttern, Apollon ausgenommen, immer bärtig, „wenigstens bis auf Phidias, schreibt Millingen, besonders auf den Thebischen Münzen immer, so wie auf denen von Thasos, Naros u. a. Doch ist der Irrthum alt, Diod. 3, 62.“ Auch Windelmann hat ihn getheilt. Dabei ist der Gott leicht mit einem Mantel bekleidet in zahlreichen älteren Vasengemälden <sup>138)</sup>. Seit welcher Zeit ihm die jugendliche nackte Gestalt zu eigen geworden, ist unbekannt: vielleicht erst seit Praxiteles, wie Gerbard bemerkt hat <sup>139)</sup>, wo er zugleich anführt daß er auf den Apulischen Gefäßen immer unbärtig ist, ein Beweis mehr für deren spätere Zeit. Einfluß auf diese Umbildung kann die jugendliche Gestalt des Apollon, der nur in einer seltenen Ausnahme bärtig auf einer *Kylir*, gleich dem Achilleus, Paris und andern an denen es uns auffällt, vorkommt, nachdem man mit diesem ihn zu verbinden und zu vergleichen sich gewöhnt hatte. Wie man diesen neueren Dionysos archaisch mit dem Stiersymbol verbunden hat, ist oben berührt worden.

Nachdem der Griechische Dionysos mit dem Indischen

138) Um nur einige Beispiele anzuführen, Berl. Mus. N. 1035. Cab. Durand n 199. 200. Vgl. Buonarrotti *Medaglioni* p. 496.

139) Rapp. intorno i vasi Volsenti im 3. Bde der *Annali* p. 44.

vermischt worden war, ist das Costüm aufgekommen, das früher aus Marmorwerken, besonders der Einker bei Skarios bekannt ist. Wie die Phrygische Tracht keine treue Nachbildung, so ist auch die Asiatische Großkönigsgehalt, im faltenreichen Talar, mit salbentriefendem, sorgfältigst gepflegtem Kopfhaar und Bart, mit künstlerischer Freiheit festgestellt. Auf den Bart dieses Indischen Dionysos bezieht sich *καταπύγος*, wie aus Diodor zu schließen ist (3, 65), und *παγώνιος*. Nicht den Bassarischen oder Indischen darf man sie nennen, wie Millingen u. A. thun; sondern sie ist eine neue Modification des Bassareus in Folge des erweiterten Reichs des Dionysos. Die an einer Vaticanischen Statue befindliche Inschrift *Sardanapalos* kann den Dionysos angehn, von dem König auf ihn angewandt seyn. Unter den vielen bärtigen Hermen, die dem Dionysos mit zugetheilt werden können, ist vielleicht eine und die andre nicht ohne Einfluß des nach dem sogen. Indischen Dionysos gebildeten Ideals, eben so wie die schöne, ehemals für Platon gehaltne Erzbüste im Museum zu Neapel gebildet worden, während andre nur den Thebischen Gott darstellen wollen.

#### Vorderasiatischer Einfluß.

Bei dem Costüm ist so eben Lydischer Einfluß berührt worden, der seit der Zeit als er in der Misset, in Lurus und Sitten, besonders in Lesbos, in Samos unter der glänzenden Herrschaft des Polykrates, so sehr merklich wird, den Hellenischen Dionysos und seinen Cult stark ergreift. In alten Tagen war der Lydische Apollon in einige Gemeinschaft mit dem Griechischen getreten: doch sehn wir diesen nachher eben so selbständig und eigenthümlich sich entwickeln als die andern Griechischen Götter, die bei den stammverwandten Thrakern, Phrygern, Lydern uns nicht vorkommen. Es liegt in der Natur des Dionysos, der ja auch von Thrakien her in Böotien und Delphi eingewandert war, daß er in dieser Hinsicht eine so

große Ausnahme macht. Er wurde von Alkaios angerufen lauterer Bassareus, wie wir aus der Ode des Horaz auf den Wein sehen, deren Anfangsvers die Uebersetzung eines von Alkaios erhaltenen ist (1, 18, 11.) Die poetischen Mänaden die bei Alkman Milch der Löwen melken, sind nicht Lakonisch, sondern Lydisch. Anakreon spricht von weichlichen Bassariden des Dionysos. Bassariden führt Aeschylus in seine Thrakische Ephyrga ein und Euripides läßt in den Bacchen den Sohn der Semele, den Theben eignen Gott (105. 181. 1250), jetzt vom Imolos her (Ovid nennt einen Mäonier Alkaios, der ihm von dort folgte, Met. 3, 576) in Theben zuerst von den Hellenischen Städten einen Lydischen Thiasos einführen (55), wie sich denn Dionysos auch für einen Lyder ausgiebt, und die Telete ist ihm und der Göttin der Cymbeln und Pfeifen gemeinsam (126—129), die nicht allzu lange vorher auch in Theben Eingang gefunden hatte. Auch aus Hipponax ist angeführt „der Rithäron in Lydischen Chören der Bacchen“. Der Rordax war einheimisch auf dem Sipplos, welchen nach der Legende bei Pausanias freilich schon die Begleiter des Pelops der Artemis Rordaka sangen (6, 22, 1.) Andererseits wird die Geburt des Dionysos dann auch nach Sardes gesetzt<sup>140</sup>). Bassara oder Bassaris hieß ein zu den Füßen reichender Chiton<sup>141</sup>), was wohl nur zufällig übergetragen seyn möchte von einer älteren Fuchspelzbekleidung nach dem Thiernamen βαρσάρα, βαρσάριον. Die Chorlieder der Bacchen zusammengehalten mit der Schilderung der idealischen Bacchen des Rithäron lassen uns den Geist der von Kleinasien und über manche der Inseln her modificirten, wenn auch von dem Dichter sehr frei behandelten Dionysischen Orgien fassen, die nur offener und einfacher, ein Vorspiel auch der christlichen Mysterien gewesen sind. „D selig wer glückbegünstigt die Weihen der Götter kennt und reines Lebens ist und geistig schwärmt auf den Bergen und in

140) B. D. Brunck. Anal. 3, 120, 32.

141) Poll. 7, 59. Hesych.

heiligen Reinigungs, wer der großen Mutter Kybele Orgien recht verrichtend, den Thyrsus schüttelnd und mit Epheu bekränzt, dem Dionysos dient" (72—81.) In den Reinigungs liegt die Reinheit des Lebens, die Seele schwärmt mit dem Leibe (*ψυχὰν διασεύεται*), im Thyrsus schwingen und im Epheukranz ist der Dienst, im Narthex ist die Heiligung (113 *δοξα*), heilig ist die unerläßliche umgeworfne gefleckte Rehhaut (138), heilig die Locke, die dem Gott gezogen wird (494.) Hinreißend geschrieben ist das zweite Lied des Chors, worin er den Pentheus tadelte, der den Bromios verschmähe, bei schönbekränzten Fröhlichkeiten den ersten Gott der Seligen, dem es eigen sey zu schwärmen in Chören, unter dem Hall des Aulos zu scherzen und zu lachen und die Sorgen zu scheuchen am festlichen Mahle: Weisheit sey Unweisheit, kurz das Daseyn, wer große Dinge verfolge, verfehle das Gegenwärtige: nach Kypros wünschete er sich, nach Pterea, im Frieden, beim Wein, genießend zu leben bei Tag und die lieben Nächte. Das vierte Lied beginnt er mit den nächtlichen Chören worin er auf grüner Au sich erlustigen will gleich dem Reh das den Regen und der Koppel entsprungen ist: das Schönste ist der Feinde Herr werden, das Schöne ist das Liebe immerdar, vergebens ist die Bräuche zu beurtheilen und Besseres zu wollen als was in der langen Zeit bräuchlich und in der Natur liegt, wobei sophistisch die Bräuchliche und was schön ist, ist lieb immerdar als dämonisch und der wahrste Gottesdienst genommen wird, und der Schluß: tausend Hoffnungen haben noch Tausende, die erfüllen sich im Glück, die schwinden; selig wem am Tage das Leben glücklich ist. Die Phrase daß Dionysos in die Felernden einzieht (466), wendet der Chor sehr lästig an: „komme, Dithyrambos, zieh in meinen Mannesleib ein alltäglich" (526.) Die Orgien sind Geheimniß für die nicht Theilnehmenden (*ἀγορὴ ἀπαρξενώσω εἰδέναι*) und die Chöre werden heimliche genannt (1109.) Pentheus behauptet daß die ausgezognen Weiber mitten im Thiasos volle Krater aufstellen, daß die eine hier die andre

Dahin ins Einsame schlüpfe dem Lager von Männern zu dienen; vorgeblich als rauchopfernde Mänaden, allein Aphrodite gehe ihnen vor dem Bacchos (221—25), und was hiergegen und über das was er sonst über diese den jungen Frauen dargebotenen Weiben (238 *αλετὰς εἴδους*, 260—62) und die Gefahr für die Ehen, das Verführerische der Nacht. (353. 487), welche Dionysos wegen ihrer Ehrwürdigkeit empfiehlt (486), Liriosas bemerkt, daß auch in der Bacchusfeier die Vernünftige nicht verdorben werde (317), dient nicht gar sehr zur Widerlegung.

Von Lydien aus ist auch, wie es scheint, und vermuthlich erst nachdem schon Bassareus Ansehn gewonnen hatte, der Löwe als ein neues Thiersymbol von Griechen, besonders der Inseln und Kleinasien, aufgenommen worden, der in Sardes die Sonne bedeutete, wie in Assyrien <sup>142</sup>), wie auch im Dienste des Melfart. In Samos war ein Tempel des Dionysos *κεχρυσός*, so genannt von dem Bild eines rachenauffsperrenden Löwen <sup>143</sup>), dessen Legende uns Plinius erhalten hat (8, 16, 21.) Sie ist ein Gegenstück zu der bekannten Geschichte von dem dankbaren Löwen des Androkles, bei deren Erzählung auch Helian an die ähnliche von dem Samier Elpis bei Eratosthenes und Euphorion erinnert (H. A. 7, 48.) Daß Elpis den Liber Pater in Schrecken vor dem Löwen in Libyen anruft, ist das Einzige was der Erfinder der Erzählung hinzuzuthun brauchte, indem er uns ein recht deutliches Beispiel von der Nichtigkeit und Spielerei der Namenserkklärungen durch Legenden giebt. Der Samische Gott kam auch bei Polemon vor nach Clemens, der aber von der Statue eines *κεχρυσότο: Ἀπόλλωνος* spricht, aus Verwechslung, wie Preller in der trefflichen Ausgabe von Polemons Fragmenten schon bemerkt

<sup>142</sup>) Rich. Obsa. on the ruins in Babylon p. 128, der geflügelte Löwe. Lajard sur. deux basr. Mithriaques 1838 p. 17 s. Einen umstrahlten Löwen enthält noch eine Münze Antonins des Frommen.

<sup>143</sup>) Bernhardt Eratosthenica p. 67.



hat (p. 109.) In Samos hieß Dionysos auch Enorches <sup>144)</sup>, was den jugendlichen bedeutet <sup>145)</sup>. Es ist daher zu vermuthen daß man diesem den hochsommerlichen mit dem Asiatischen Sinnbilde der Sonne gegenüberstellte, wie die alte Symbolik den Wolf als Winter: und dieß zwar um in dieser Jahreszeit ihn zu verehren und sich zu gewinnen. Die beiden Namen *Ἐνόρχης* und *Κεχηνώς* zeigen von neuem, wie die Götter sich oft im Geschmack des verben Volks aufgekommene Namen sich gefallen lassen mußten. In das Sternbild des Löwen tritt nach Eutemon der Hundstern sichtbar erst am ersten Tage des Gestirns <sup>146)</sup>, und der Reiske kolossale Löwe bei Julius wird daher als ein Aurruncalbild (*εἰδωλον ἀποτροπαζον*) für die Hundstage angesehen. Das Verhältniß der beiden Dionyse in Samos wäre demnach dasselbe welches die Köpfe von Löwe und Stier auf Münzen von Samos und von Messana (Zankle), seitdem die Samier im Besitze dieser Stadt waren d. i. *Ol.* 70, 4 <sup>147)</sup>, ausdrücken, da die Frühlingsnachtgleiche in das Sternbild des Stiers fällt. Daß der Löwe feurig genannt wird, *πυριφλέγων* <sup>148)</sup>, hat vermuthlich den Grund in seinen Augen: bei den Aegyptern gehörte er dem Hephästos <sup>149)</sup>. In einer Gigantomachie verwandelte sich Dionysos in einen Löwen und es ist zu unterscheiden zwischen dem Löwen Dionysos und dem Löwen als Sternbild.

Weniger tief und etwas später ist eingedrungen „der

144) Hesych. *Ἐνόρχης*. Derselbe hat *Ἐλυσις*, *Διόνυσος ἐν Σάμῳ*, von mir wenigstens ungewissen Sinn *Ἐνόρχης* auch bei Eusebion 213.

145) Hesych. *Ἐνόρχην λαόν, τὸν ἐπὶ τῆς ἡβῆς, ἀπ' οὗ καὶ τὸ ὀρχηδόν*. Hesych. Phavor. *ὀρχηδόν, ἡβηδόν*. Dem Eunuchen entgegengesetzt. Herod. 6, 32.

146) Gemin. Isag. p. 247. Theophr. caus. pl. 1, 14, 13 p. 859.

147) Böttiger Amalthæa Th. 3 S. VII f. Mionnet 6, 642. 3, 279. Numi Mus. Brit. p. 177. Löwe den Stier würgend auf Münzen von Tarsos, Eckhel D. N. 3, 71, Alanthos, wie freilich auch Löwe und Firsch, Löwe und Eber verbunden werden.

148) Eurip. Bacch. 1018.

149) Ael. H. A. 12, 7.

Phryger, der Pfeifer, der Sabazios" wie Aristophanes in den Horen ihn nannte, der auch Korybantische Weihen erwähnt (Vesp. 122), wie die Mutter des Aeschines Glaukothea Orphisch-Phrygische Weihen verstand und als eine Telestria übte <sup>150</sup>). Indem Sabos und Dionysos für denselben gelten, lernt Dionysos von Kybele die *τελεταί* und erhält von ihr die Stola <sup>151</sup>), heißt von ihr erzogen <sup>152</sup>), wird von ihr in die ganze Einrichtung eingeführt und geht von Kybela in die Welt aus, zuerst nach Thrakien <sup>153</sup>). Der Parische Marmor setzt (ep. 7) die Ankunft des Kadmos in Theben, (ep. 10, 13. J. später) den Phrygischen Hörnergottesdienst der Meter, Mutter von Hyagnis in Keläna, der Mutter des Dionysos, von dem die Späten sagen, er sey von Kybele erzogen, und Pan. Die Phrygischen (metallnen) Tympana nennt Dionysos in den Bacchen der Mutter Rhea und seine Erfindung (59), so wie die Handtrommeln (*βυσσόπονον κύκλωμα*) Kretisch, Korybantisch. Die mächtige und „göttliche“ Wirkung der Musik des Marshas und Olympos berührt Platon im Symposion (p. 215 c), den Raserei eingebenden Zusammenklang der Bombyken Aeschylus in den Edonen <sup>154</sup>). Ein Vasengemälde enthält Kybele mit Thurmkrone und Thyrsos, Sabazios mit Strahlenkrone, ein paar Bacchen umher u. s. w. <sup>155</sup>). Ein Denkmal dieser mythologischen Vermischung ist auch ein Basrelief der Insel Paros bei Stuart T. 4 (worin der Löwe am Ende rechts nur als ein Bildwerk beim Eingang zu nehmen seyn möchte.) Nach Plutarch nannten noch zu seiner Zeit Viele bei den Orgien, wie man bei Demosthenes und Menander finde, die *Βάκχους* in ihren Ausrufungen *Σάββους* (Sympos. 4, 6, 2.)

150) Suid. *Αλογύτης*.

151) Apollod. 3, 5, 1 a.

152) Steph. v. *Μαόντινα*.

153) Schol. Jl. 6, 130.

154) Böttiger Archäol. Mus. S. 94 über die wuthberauschende Kraft der Metallmusik, wovon in der Französischen Revolution fürchterlicher Gebrauch gemacht worden ist.

155) Millin Vases 1, 50.

## Dionysos in Indien.

Herodots über der Aegyptischen Priester Herleitung des ganzen Dionysosdienstes durch Melampus aus Aegypten <sup>156</sup>), desselben Meinung (3, 8) daß der Arabische Urotal (Hesychius und Stephanus Byz. v. *Λουσαρής* nennen Dufares) und den Glauben Anderer <sup>157</sup>), selbst des Klarischen Apollon bei Macrobius daß Iao, Jehova und Dionysos derselbe seyen, darf ich übergehn: doch nicht ganz die Entstehung eines Indischen Dionysos. Die Verschmelzung des Hellenischen mit Bassareus und Sabazios in den Vorstellungen einer Mehrzahl der Menschen, hat durch das Vordringen Alexanders nach Indien die große Folge gehabt daß die Griechen wohl vorbereitet waren, sich die Verehrung dieses großen Gottes über Vorderasien hinaus tief in das Innere des Welttheils hinein ins Unbestimmte ausgedehnt zu denken. Es ist möglich daß auch die Sage von den Zügen des Ormuzd von Persien aus in alle Welt, wie D. Brand vermuthet hat, oder die Aegyptischen Sagen ähnlicher Art von Osiris, Sesostris auf die Griechen gewirkt haben. Schon als bei Euripides in den Bacchen der Sohn der durch den Bliß entbundnen Semeie von Lydien und Phrygien her mit seinen Bassariden in Hellas zuerst zu seinem Geburtsort sich wendet, hat er zugleich Persien, Bactrien, Medien, Arabien und ganz Asien, das am Meer liegende, mit aus Hellenen und Barbaren gemischten Städten verlassen (13 — 19.) Daß Euripides hier Indien nicht nennt, ist sehr bemerkenswerth. Antimachos, der Zeitgenosß Platons, versetzt die Fabel von Lykurgos nach Arabien <sup>158</sup>). Alexander der Große gefiel sich in ungeheuren Dionysischen Festen, wie in Ekbatana <sup>159</sup>),

156) Auch ein später Homerischer Hymnus setzt Nyssa an den Nil und Cicero hat als den zweiten Bacchus Nilum qui Nyssam dicitur intermisso (N. D. 3, 23), einen Auswuchs von Fabeln.

157) Tac. Hist. 5, 5. Plut. Sympos. 4, 6, vielleicht auf Anlaß Jüdischer Religionsgebräuche, wie Boß meint Mythol. Br. 4, 43.

158) Diod. 3, 64.

159) Athen. 12 p. 538 a.

wie Arrian und Curtius sie beschreiben und der Sohn des Ammon mochte wohl daran denken einen neuen Dionysos, wie seine Nachfolger sich gern betiteln ließen, einen zweiten Dionysos der Art des uns aus Euripides bekannten, der sein Heer bis Baktrien geführt hatte, vorzustellen. Der jüngere Kratichos scheint auf die Thorheiten dieser Art seine Komödie Dionysalexandros gegründet zu haben. Ernsthafter nahmen es die Schmeichler, die schon von Strabon als die Urheber der Erfindungen bezeichnet werden, und benutzten die Ähnlichkeit des Griechischen Dionysos mit dem Indischen Siwa, die, bei noch größeren Verschiedenheiten, leicht aufzufinden war, um beide für einen und Indien für den frühesten Schauplatz desselben zu erklären. Nysa wurde in Indien gefunden<sup>160)</sup>, und die den Nysäern von Arrian geliebte Rede über ihren

160) Wie das Indische Nysa von Alexander bestimmt worden sey, zeigt H. W. Schlegel Ind. Bibl. 2, 298 f. Der Berg Meru wurde zum *μηρός* des Zeus, wie Strabon, Arrian, Curtius anführen. Wie leichtfertig die Griechen ihre Mythologie nach Indien verpflanzten, sieht man besonders aus Arrian Anab. 5, 3. J. H. Voss Nysa nach Indien versetzt durch Alexanders Schmeichler Mythol. Br. 4, 180—192. Boega bemerkt Bassir. tav. 2 daß Euripides, B. 285 „die dunkle Phrase der Poesie der Vorzeit“ *μηρός Διός* prosaisch und frohlich in *δμυροειδών* umgesetzt habe. Der Dichter nennt nemlich den Dionysos *δμυρον Ἡρας υἱόν* indem Zeus ihn erzeugte *ἔχεναι μένος π τοῦ — αἰδέος*. Die Herleitung vom Meru verspottet Boega und Not. 1 sagt er daß ihm kein Schriftsteller bekannt sey, der die Thaten des Dionysos bis zum Indos ausdehne, und verwirft die Anspielungen auf Indien welche Strabon 15 p. 687, obgleich er den durch Alexander gegebenen Anstoß zu der Fabel einsah, in Stellen des Homer, Sophokles und Euripides finden wollte. Den Einfluß des nachtröischen Phrygischen Cultus auf „Athen und Griechenland“ datirt er etwas zu spät „nach den ersten Perserkriegen“. Der von mir zu Philostr. Imag. p. 210 erwähnte viel erzählte berauschte Komos des Alexander und seines Heers durch Karamanien ist Erdichtung. S. Droysen Gesch. Alexanders S. 483 Not. Schon Arrian Anab. 6, 28 bemerkt daß weder Ptolemäos und Kriobulos, noch sonst ein Glaubwürdiger davon melde.

Stifter Dionysos und die daraus sich ergebenden Ansprüche auf Schonung (3, 1) beweist wie schnell der Glaube an den Indischen Dionysos sich verbreitet hatte um von den Eingebornen in dieser Art benutzt werden zu können. Oder wäre es glaublicher daß auch diese Geschichte selbst erfunden worden sey um jenen Glauben zu unterstützen? Wie sehr er sich befestigte, geht daraus hervor daß ein Megasthenes, der zur Zeit des Seleukos Nikator um 304 einen kleinen Theil von Indien bereifte, die Identität der beiden Götter und den Eroberungszug des Dionysos nach Indien glauben (oder erzählen) konnte. Strabon sagt „Megasthenes mit Wenigen“, indem er selbst diese Fabeln mit Gründen bestreitet (15 p. 687 s. 712.) Die Gelehrten, wie Theophrast <sup>161)</sup> und Eratosthenes, glaubten nicht. Auch Arrian, der dem Megasthenes folgt (Ind. 7—9), hat doch selbst gegen einen Kriegszug des Gottes von Theben durch so viele streitbare Völker hindurch, um allein die Inder zu besiegen, das größte Bedenken, deutet an, wie sehr dem Alexander (und seiner Umgebung) diese Mythen schmeicheln mußten, und Eratosthenes erzählte ihm des Mythischen zuviel (Anab. 5, 1. 2. 3.) In Alexandria gewann die neue Sage viel Beifall und Einfluß, der neuen Reinen Dionysse wegen; die Mythographen fügten sie in die alte Göttergeschichte ein, wie Apollodor (3, 5, 2), Apollonius und sein Scholast (2, 904.) Dinarchos, „ein nicht unbedeutender Dichter“, stellte die Thaten des Dionysos in Indien denen in Hellas voran <sup>162)</sup>. Auch Pausanias glaubte daß Dionysos zuerst mit großem Heer gegen Indien gezogen sey und den Euphrat überbrückt habe (10, 29, 2): Tacitus sagt verächtlich, daß Einige glaubten, Sibir Pater werde als Bezwinger des Orients verehrt (Hist. 5, 5.)

161) Hist. plant. 4, 4, 1, vom Meru, ὅθεν καὶ τὸν Διόνυσον αἱρεῖται μυθολογῶν. Eine gute Bemerkung in D. Müllers Prolegomena S. 177 f.

162) Cyrill. c. Julian. 10 p. 341. Euseb. Chron. can. l. 2 p. 122 (292 Maj. Syncell. p. 161 b.)

Vor mehr als einem Menschenalter ragten die ersten oberflächlichen Nachrichten aus Indien über Indische Götterlehre und Götternamen den alten Bahn mächtig wieder auf: daß auch nach allen dargelegten Gegengründen die welche sich ihm begierig zugewandt hatten, dabei lieber bis zuletzt verharreten, kann vor vielem Andern zeigen, wie leicht die welche sich viel mit Fabeln beschäftigen, selbst zu fabeln geneigt werden. Ein Hereret, ein Bayer hatten schon den rechten Standpunkt genommen. Dem zu freien Fluge der mythischen Poesie hat die Kunst erst spät nachzukommen versucht. Pausanias und andere Autoren nennen keine den Indischen Dionysos darstellende Werke: erst nachdem auch den Römern ihre Kriege Asien bekannter gemacht hatten, besonders weil ihre eignen Triumphzüge dazu so eindringlich einluden, wurden auch Bacchische an einer sehr großen Menge von Sarkophagen dargestellt<sup>163)</sup>. Die Griechen aber machten aus *triumpe*, *triumphus* ihr *Ἱελαμπος*, *Ἱελαμπεύειν*. Durch die späte so große Erweiterung und Vermanigfaltigung des Mythos vom Dionysos hat sich eine neue besondre Beziehung zwischen ihm und seinem Thebischen Landsmann ergeben. Wie dieser von Anfang einen der größten Gegenstände der Sagenpoesie abgegeben hatte, so verwandelte sich von den Zeiten Alexanders an der Gott Dionysos für Viele immer mehr in den Stoff eines wunderbaren und höchst manigfaltigen Romans, wie kein andrer Gott die Poesie in epischen Compositionen beschäftigt hat. Von Euphryon von Chalkis an bis auf Nonnos sind von ihm epische Gedichte im Zusammenhang verfaßt worden; auch Bassarika, und eine „Phrygische Poesie“ werden angeführt. Um aber sich eine Vorstellung davon zu machen, in welcher Verwirrung die Griechische Mythologie zu Diodors Zeit vor den Augen von Männern seines Gleichen lag, muß man lesen was dieser über Dionysos berichtet, der

163) C. J. B. Zoega tav. 7. 75. Picclem. 4, 23.

in Theben zwar geboren, seine Laufbahn in Indien beginnt (4, 2—5, zu verbinden mit 3, 64. 65.)

#### Dionysos mannweiblich.

Die Weiberkleidung des Dionysos in der Eufurgee des Aeschylus lehrt uns, daß auf den Phrygischen Gott das einfache Symbol der Mannweiblichkeit für das Allumfassende und das sich selbst genügsame Wesen der Gottheit angewandt war, das in Asien auch sonst vorkommt. So in Syrien wo man der Astarte den Bart des Melkarth gab <sup>164</sup>), in Indien wo in den Anfängen der christlichen Zeitrechnung Siva androgynisch aufgefaßt wurde, unter einem männlichen und einem weiblichen Namen <sup>165</sup>). Die Orphiker nannten den Zeus Mann und Weib. In den Bacchen des Euripides ist jener Dionysos ein „weibgestalter Fremdling“ (349), *θηλυμορφος*, d. i. mannweiblich, *ἀρσενόθηλος διφυνής, δισσοφυνής*, wie in Orphischen Hymnen (29, 2. 41, 4.) Eine Anspielung darauf ist in dem Zuge daß Dionysos bei Nybele erzogen sey', und in dem daß Hermes ihn der Ino „als ein Mädchen“ (gekleidet) zur Erziehung überbrachte. Nicht zu verwundern daß der weibliche Anzug dem weiblichen Gott auch ohne tiefere Beziehung häufig beibehalten wurde. Auf der Bühne trug er den Krotonos mit Gürtel, das Kleid der Frauen, so auch in dem berühmten Festzug zu Alexandria. Daß man dem weiblich gekleideten Gott, mit der goldnen oder der Tyrischen Mitra (*χρυσόκρανος, μίτηνφόρος*), gern auch den Kopf einer Jungfrau gab, wie uns Seneca im *Oedipus* lehrt (408 ff.), ist ganz natürlich. Ovid sagt: *tibi cum sine cornibus adstas Virgineum caput est* (Met. 4, 20.) Plinius erwähnt einer

164) Dunder *Gesch. des Alterthums* 1, 170. Theodoret nennt einen androgynen Dionysos in Emesa in Phönicien *γύνυς* (wie der der Eufurger von Aeschylus genannt wird.) *Hist. eccles.* 3, 7 cf. *Therap.* 3, 389 ed. Hal. 165) Rassen *Ind. Alterth.* 2, 1089.

Statue worin Bacchus gekleidet sey wie Venus. Ueberraschend aber ist der Einfall der Künstler, auch in die nackten Statuen des Dionysos das Weibliche, das in die Kleidung gelegt worden war, nun auch durch gewisse Körperformen klar anzudeuten. Ueber die Dionysosstatuen so vieler berühmten Künstler sind wir leider ganz ununterrichtet. Jene auffallende und kühne Neuerung dürfte sehr lange Zeit erst nach Skopas und Praxiteles aufgekommen seyn, und vielleicht hat der Vorgang der Hermaphroditenbildung, die durch Polykles um die 155. Olymp. berühmt geworden ist, Anlaß dazu gegeben. Außer dem schönen so lange für Ariadne gehaltenen Kopf dieser Art <sup>166)</sup> scheint besonders einer ausgezeichnet zu seyn, welchen E. Braun in dem Römischen Bulletino beschreibt (1852 p. 41 a.)

Dionysos im Tode, Ekthontos, Zagreus, Iakchos.

Neben der alten Thrakischen physiologischen Vorstellung, daß (wie Hylas von den Nymphen in die Quelle hinabgerissen wird) der Gott des Frühlings in das Meer, als Urborn alles Lebens, zurückgedrängt werde, aus dem wir ihn dann in Argos, in Elis im neuen Frühlings hervorgerufen sahen, bestand die mythische, daß der ihn darstellende blühende Jüngling zerrissen werde: dieselbe Naturerscheinung welche durch die Entführung der Kore, in die Unterwelt, Hera als Witwe, das Erleiden des Adonis, des Alys ausgedrückt wurde. Daß in Böotien und am Parnass seit dem Anbeginn des Dionysosdienstes das Bild der Zerstückung eines göttlichen Jünglings und fanaetische Opfer eines Knaben oder eines symbolischen Opferrhiers sich verbunden haben, davon hat eine dürftige und sehr bedingte, aber von vielen Orten her zusammenstimmende Kunde sich erhalten (Götterl. 1, 443—48.) Solche Cärimonien woran

1 166) An einem ganz ähnlichen Kopf in der Galleria geographica des Vatican sind die Knoten von hervorstechenden Hörnchen noch etwas deutlicher.



nach einer Stelle Plutarch's hier und da noch Viele bei dem Bacchischen Opfer sich bis in späte Zeiten gehalten zu haben scheinen <sup>167)</sup>, änderten sich im raubkräftigen Volk natürlich im Lauf der Zeit aller Orten viel nach Bedeutung und Gestalt, und nur der allgemeinste Begriff ihres Charakters ist festzuhalten. Dieser hat sich allmählig befestigt unter dem Namen Zagreus, der zwar relativ später ist, da er den in den Tod hinabgerissenen Gott als König der Todten bezeichnet und wo er zuerst vorkommt, aus der epischen Alkmaonis, als ein Zeus Chthonios oder Hades mit der hehren Gaea, sonst Demeter, nemlich als der große Jäger, in der Anrufung verbunden wird, also Dionysos als Hades, wovon Heraklit spricht <sup>168)</sup>. Um Gott der Todten zu werden ist er ihnen im Tode vorausge-

---

167) De def. orac. 13 περὶ μὲν οὖν τῶν μυσηκῶν — εὐστωμα κείσθω καθ' Ἑρόδοτον. ἱερτὰς δὲ καὶ θυσίας ὥσπερ ἡμέρας ἀποφράδας καὶ σκυθρωπάς, ἐν αἷς ὠμοφαγίαι καὶ διασπασμοί, νηστεῖαι τε καὶ κοπετοί, πολλὰχοῦ δὲ πάλιν αἰσχρολογίαι τοῖς ἱεροῖς, μανίας τε ἀλλαι τε ὀρενόμεναι διψαύχενι σὺν κλόνῃ — (was er als Abwehr der bösen Dämonen erklärt, die er auch mit den alten Menschensopfern in Verbindung bringt.) Clemens schiebt in polemischem Eifer das abgeschaffte Knabenopfer ein Protr. 2, 12 p. 11 Διόνυσον μανώλῃν ὀργιάζουσι Βάρχοι ὠμοφαγίᾳ τὴν ἱερομανίαν (l. ἱερομηνίαν, das Fest) ἄγοντες τὰς κραινομίας τῶν φόνων, ἀνιστεμένοι τοῖς ὄφειν, ἐπολολύζοντες Εὐάν. Hesych. ὠμοφάγους, δαυταλεῖς (so für δαῖτας Elmöley zu Eurip. Bacch. 139) τοὺς τὰ ὦμα πρὸς διαμερίζοντας καὶ ἐσθίωντας. Dieß δαυταλεῖς bestätigt die gleich folgende Erklärung von ἐσθίωντας. Schol. Clem. Al. p. 119 ed. Lips. 1831 ὦμα γὰρ ἐσθίων κρέα οἱ μυούμενοι Διόνυσῳ δῆγμα τοῦτο τιλούμενοι τοῦ σπαργμοῦ ὃν ὁπότερ Διόνυσος ἐπὶ τῶν Μανιάδων. Dieß Fest wohl durch Verwechslung mit Orpheus.

168) Darum wurde dem Pluton Purpurgewand, welches dem Dionysos eigen war, gegeben nach Euseb. pr. ev. 3 p. 68, wie Winckelmann von der Allegorie Kap. 2 in der Dresdner Ausgabe 2, 506 bemerkt, mit Verweisung auf Hadr. Jun. Anim. 2, 4 p. 67 (nicht mit Bezug auf die untergehende Sonne). Daher auch eine Statue des Dionysos an oder auf einem Grabe Aviani sab. 23, 3.

gangen, wie den Ritharisten Apollon in der Kunst der Rithara. Dieß Erleiden des Todes ist vermuthlich darunter zu verstehen daß Eumelos von Korinth in der Euraptia zuerst Bacchische Weisheit und Geheimnisse erwähnt habe <sup>169)</sup>. Der fromme Ausdruck für diesen Tod ist die Leiden <sup>170)</sup>. Plutarch lehrt uns <sup>171)</sup> daß die Delpher von dem Dionysos, welchen sie Zagreus, Nyktelios, Isodates nannten, eine Zerreißung und Zersplitterung (*διασπασμὸν τινα καὶ διαμελισμὸν*), ein gewisses Untergehen oder Verschwinden (*φθοράς τινας ἢ ἀφανισμούς*) und Ableben und Wiedergeburt (*ἀποβιώσεις καὶ παλιγγενεσίας*) glaubten.

Aus der Ueberlieferung von der symbolischen Zerreißung des Gottes ist das Grab im Tempel zu Delphi geworden, und die von Plutarch mit Zagreus verbundenen Namen Nyktelios und Isodates scheinen in der That anzudeuten daß man unter ihm den verstand der auf diese Art in den alten Nyktelien gefeiert worden war, wo von dem Opfer mitzugenießen ein Jeder berechtigt war <sup>172)</sup>. Die Art des Todes eines Gottes

169) Schol. Il. 6, 130. 170) Des *Ἄλτατος πάθος* werden in Sikyon an der Stelle deren des Dionysos gefeiert Herod. 5, 67. *Διονύσιον τὰ παθήματα* Paus. 8, 37, 3. So *Διον* 9, 19, 3. *Μελανίππον* 7, 19, 2. *Παλαμήδους* Xenoph. Memor. 4, 2, 33. Diodor 1, 97 leitet τὰ Διονύσιον νομιζόμενα τελείσθαι — καὶ τὸ σύνολον τὴν περὶ τὰ παθήματα τῶν θεῶν ιστορίαν von Melampus her.

171) De *si* ap. Delphos 9, wobei er nach setzen eignen abstracter Erklärung den Delphern zuschreibt daß sie unter Apollon die Gottheit als unabänderliche und bleibende Einheit (wehrt philosophirt er über diesen o. 21) und unter diesem Dionysos die wechselnde Vielheit und Verwandlung und Gestaltung des Göttlichen in Wind, Wasser, Erde und Geschlechter von Pflanzen und Thieren sinnbildlich und räthselhaft meinen. Aehnlich Origenes o. Column 4 p. 171. Die Neuplatoniker dachten aus ihrem System.

172) Die Gemeinschaft, in welche die Opfernden mit dem sterbenden Gott gesetzt wurden, ist der Kern jener rohen Feiern wie der späteren Mysterien, wenn diese Idee auch unter dem Ceremoniendienst noch so häufig untergegangen wäre. Das Zerreissen der Opfer als

wird bei einem heiligen Grab sonst gewöhnlich nicht angegeben. Jenes im Tempel zu Delphi ist bezeugt von Philochoros (p. 21), bei dem goldnen Apollon (im Adyton) <sup>175</sup>) ein Fußgestell (βάθρον) oder Sarg (σορός), woran man auch die Inschrift gemacht hatte ἐνθάδε κεῖται θανόντων Διόνυσος ὁ ἐκ Σαμείας, ähnlich wie in Akreta an dem des Zeus. Kallimachos sagte nach Ezeas daß die Titanen die von ihnen zerrissenen Glieder des Dionysos in einem Beden dem Apollon übergaben, der sie bei dem Dreifuß (in dem Grab) beisezte (fr. 374.) Auch Plutarch sagt, die Delpher glauben daß die Ueberbleibsel des Dionysos bei ihnen bei dem Drakel niedergelegt seyn, worauf zu beziehen ist was vorhergeht τὰ Τιτανικά καὶ Νεκρέλια <sup>174</sup>). Dinarchos, ein Dichter aus Delos nach Alexander, ein Pragmatiker, ließ den Dionysos im Krieg vom Perseus getöbet und in dem Grab in Delphi bei dem goldnen Apollon begraben seyn <sup>175</sup>).

Eine mit dem heiligen Grab in Delphi verbundene Cäremonie ist nicht bekannt, wohl aber eine sehr schöne, die das Wiederaufleben nachbildete. Es wurde nemlich jährlich von den (fünf) Hostern ein geheimes Opfer gebracht und die Thyiaden des Tempeldienstes, mit einer Obervorsteherin, erweckten unter Tanz und Gesang in der Wanne wiegend das (neugeborne) Kind, den Eiknites, das Wiegenkind <sup>176</sup>). Dieß wird etwas Geheiliges ist nur durch die Beziehung auf den Naturgott, der dasselbe erfahren habe, begreiflich. 173) Paus. 10, 24, 4.

174) De Is. et Os. 35. Νεκρέλια ist herzustellen aus τὸς νεκρία, und erklärt den vorher erwähnten Namen Νεκρέλιος: es müßte sonst der Artikel seyn ἡ τὸς νεκρία. Derselbe de esu carn. extr. Τὰ γὰρ αἱ περὶ τὸν Διόνυσον μεμνημέναι πάθη τοῦ διαμελισμοῦ, καὶ τὰ Τιτανῶν ἐπ' αὐτὸν τολμήματα γευσσάμενων τοῦ φόβου κολάσεως τε τούτων καὶ κεραινώσεως, ἀνηγμένους ἐστὶ μῦθος εἰς τὴν παλαιγγονισίαν.

175) Not. 162. Die Stellen bei Siebelis Philoch. fr. p. 20 s. Sinter argen Fabeln bei Porphyrius Vit. Pythag. 16 p. 30 zu Folge war Apollon von Phthon getöbet zu Delphi in dem Dreifuß begraben. 176) Plut. de Is. et Os. 35. Pherekydes der Logograph, nach seiner Art die Arg-

auch feuergehoren genannt mit Bezug auf die Fackeln, welche die Thyiaden dabei hielten, und mit Anspielung auf den von der Semele unter Blitzen geborenen Gott. Man wird hierbei wegen der dramatischen Form frommen Cultes der Scene, wann in der Christnacht in S. Maria Maggiore zu Rom nach langer feierlicher Vorbereitung und Erwartung das Christkind in der Wiege durch die schöne Kirche und die dichten Reihen der Menschen getragen wird, sich erinnern, unbeschadet der Heiligkeit der Sache. Andre Thyiaden sind die welche am trieterischen Fest nach dem Winterfollstitium (*pulsa bruma*, wie Ovid sagt Fast. 1, 394 und Seneca Herc. fur. 595) noch in den späteren Zeiten mit den Delphischen sich verbanden <sup>177)</sup>, und wie Pausanias sagt, auf der Spitze des Parnass, höher als die Wolken, welche selbst einem wohlgezügerten zu erklimmen schwer sey, dem Dionysos und dem Apollon (insofern beiden der Berg geweiht war) <sup>178)</sup> zu rasen (10, 32, 5.) Allerdings ist schon die Korythische Höhle über der Bergebene (*νάπη*) und dem See pfadlos, steil, über Klippen hinan zu ersteigen schwer (was mir einst durch den überraschenden Anblick der Flora meiner Heimathsgegend um Pfingsten leicht wurde), und wie die zackigen, weißen, schichtenweise mit Fichten wie übersprützten Felsenwände dahinter zu erklimmen seyen, ist aus der Ferne nicht abzusehen. Von öffentlichem allgemeinem Jubel am Frühlingsfest lesen wir nichts: er hätte sich in Delphi nicht wohl vertragen mit dem feierlichen Ernst

---

then zu behandeln, meinte vermuthlich diesen Gott, welchen Asklepios ins Leben zurückzurufen sich erkühnte; der Scholiast Eurip. Alc. 2 versteht ihn unter *τὸς ἐν Δελφοῖς Ὀμήσορας*. <sup>177)</sup> Von Athen her; Thebische nennt Lucan 5, 74, denen Virgil den Kithäron anweist Aen. 4, 301. Euripides in der Hippolyte und Aristophanes Nub. 599 nennen nur Delphische. <sup>178)</sup> Alte Denkm. 1, 152 not. 10. Auch Dionysos selbst und seine Bacchen, die Korythischen Nymphen, *Νύμφαι Βαρυίδες* schwärmen auf diesen Felsrücken, wie aus Sophokles und Euripides bekannt ist.

des Apollinischen Cults und Orakels. Durch die Thyiaden gegenüber den Mäusen am Tempel wurde dieser nicht entweiht.

Ein andrer Hauptsiß dieses Gottes war Kreta, wohn sein Cult, wie wir nach der Uebereinstimmung der Grundzüge sehr wahrscheinlich ist, von Aeolern, die ihn auch nach Teneros und andern Inseln verpflanzt haben, in das Land der Eteokreten gebracht worden seyn mag <sup>179)</sup>. Herodots Ansicht daß das Orphische und Pythagoreische eins sey mit dem Aegyptischen (2, 81), mag sich vorzüglich auf den Osiris als Dionysos beziehen (42. 144), dessen Tod und „Gräber“ in Saïs er berührt (170 s.), und auf diesen und Demeter (Isis) mit der Unsterblichkeit (123). Aber mehr Grund als die von Melampus aus Aegypten mitgebrachten Phallika hat auch diese Ansicht nicht, wie vielfach sie auch von späteren Autoren, wie Diodor, Plutarch, Macrobius, Clemens, Eusebius, Athenagoras u. A. nachgesprochen worden ist <sup>180)</sup>. In Kreta mußte

---

179) Umgekehrt vermuthet Gerhard Mythol. S. 478, daß „die Sage aus Kreta stamme“. Preller erklärt mit Recht Zagreus (den zerrissenen Gott) als lediglich Thrakischen Ursprungs, Demeter S. 262, den er nur Mythol. 1, 427 nicht wohl mit dem andern Mythos von Phrygus verknüpft. Selbst Boega entscheidet nicht, ob die kriegerischen Thraker einen dem Aegyptischen Typhon, dem Gegner des Osiris, ähnlichen Gott gehabt haben, Abhandl. S. 19. Auch D. Müller erklärt das Delphische für die Quelle aus welcher Onomakritos geschöpft habe, indem er dieses von den Thrakern (den Daulidischen) ableitet. 180) Selbst Robert Aglaoph.

p. 671 glaubt daß Pausanias indem er von Onomakritos spricht, dasselbe annahm was „die übrigen Gelehrten“, nemlich daß Dionysos Osiris sey und Onomakritos die Ektanen nur an die Stelle des Typhon gesetzt habe u. s. w. und auch Giffels in der gelehrten Untersuchung über das Verzeichniß der Werke des Orpheus im Rhein. Mus. glaubt, daß dieser Ursprung der Sage (von dem getöbten Dionysos überhaupt) schwerlich zu läugnen sey 8, 82. 111. Zu viel gesagt ist auch daß „die Schriftsteller ihn“ behaupten. Apollodor schreibt, die Mythen des Dionysos dem Orpheus in Phrygia zu, welcher auch in Olympia neben Dionysos aufgestellt war. Käme es darauf an Unterschiede aufzusuchen, so wäre gewiß

der Dienst des Thrakisch = Aeolischen Dionysos fröhester Einwanderer um so mehr Wurzel fassen als er in Anschauungen und Gefühlen so sehr übereinstimmte mit dem so nahe verwandten Phrygisch = Eteokretischen des Zeus und des wiedergeborenen Rheakindes, welchem andre Stämme ihrer Pelasgischen Landesleute sich zugewandt hatten und dem sie vielleicht sich auch anschlossen. Den Dionysos in Kreta lernen wir aus Chorversen aus den Kretern des Euripides kennen als Hauptperson eines von einem geistlichen Orden verehrten Göttervereins. Der Chor besteht aus Mythen des Jdaischen Zeus, die ein reines Leben führen seitdem sie dieß geworden sind und des nächtlichen Zagreus Erlebnisse (*βιοτάς*, die Leiden sind gemeint) und rohspeisende Mahle gefeiert und der Mutter vom Berge die Fackeln erhoben haben und der Kureten geheiligte Bacchen genannt wurden <sup>181</sup>). Ganz weiße Kleider tragen sie und meiden die Geburt von Menschen, rühren keinen Sarg an und hüten sich vor thierischer Speise. Mit dieser Enthaltung von gemeiner Fleischspeise ist nicht im Widerspruch das Rohessen oder Anbeissen von Stücken des den zerstückten Gott bedeutenden Opferkalbs, wodurch ein Jeder sich der Weihe und des Heils theilhaftig machte; daher auch die Pythagoreer nach Plutarch im Gastmahl (8, 8, 3), obgleich ihr Stifter das Fleischessen — er allein von allen Weisen <sup>182</sup>), verboten hatte,

---

auch zu beachten daß nach Herodot die Aegyptier andre Weine machten als aus Trauben, und was Jablonsky über ihre Ansicht von dem eigentlichen Wein aufstellt Panth. Aegypt. 1, 130. Die kräftigsten Symbole der großen Jahreswechsel treffen unter den Völkern natürlich zusammen, wie z. B. auch Brahma jährlich oder auch nach Verlauf vieler Jahre stirbt und wieder auflebt, was Valbäus anführte (Jablonsky Opusc. 2, 320), und Schiva vieler Gestorbenen Schädel trägt, Ostis wie Krißhna schwarz ist und Vieles in gleicher Beziehung mit ihm gemein hat. 181) Epiphan. adv. haer. 3 p. 1092 *Διονύσιος δὲ ἔργον (Βάκχος) οἱ τοὺς Κουρήτας καὶ τὴν κραυγὴν μνησύντες.* 182) Porphy. de abst. 1; 15 p. 28.

das Ektopfer kosteten. Dieß das Gottesmahl, die *Θεοδα-  
μα*, und die unaussprechbaren Opfer, *ἄρρητα ἱερά*, wozu  
die Oluntier in Kreta in dem engen Bündniß mit den Latiern  
diese zulassen, so wie diese die von Olus zu ihren Festen,  
nach der berühmten Inschrift, vermuthlich aus dem dritten  
Jahrhundert<sup>183</sup>). Die Kretische Legende zu diesen *ἄρρητα*,  
*ἄρρηται τέλει* ist aus Clemens als Orphisch bekannt, der  
aus Orpheus, dem Dichter der Telete selbst zwei Verse an-  
führt (Protr. 2, 17 s.), und wiederholt auch von Arnobius  
(5, 19), vollständiger von Jul. Firmicus (c. 6 p. 68 Oehler),  
und vier einzelne Züge daraus werden auch aus Kallimachos  
und Euphorion angeführt. Das Orphische Gedicht, welches  
Clemens anderswo *τῷ Διονύσου ἀφανισμὸν* betitelt, indem  
er annimmt daß Orpheus darin einen Vers aus Homer (wie  
in einer andern Telete einen andern) entlehnt habe (Strom. 6  
p. 751), ist eben das welches nach Pausanias von Dnoma-  
kritos herrührte<sup>184</sup>). Ein Hauptpunkt ist daß Zagreus durch  
die Titanen zerrissen wird<sup>185</sup>), und dieß erkannte Zoega auch

---

183) C. J. Gr. T. 2 n. 2554 lin. 76. Es scheinen hier alle Bür-  
ger Isobaten wie Isopoliten gewesen zu seyn, wie die Gnoster nach  
Diod. 5, 77 rühmten daß bei ihnen öffentlich vorgehe was in Eleusis in  
Absonderung. Uebrigens zeigt die Göttin Eleusina in dem Eid und der  
Monat Eleusinos in Olus, daß man auch hier verwandte angesehen  
Religion von aussen mit der einheimischen alten zu verschmelzen bedacht  
gewesen war.

184) B. Giese a. a. D. S. 77. Führt ja doch Phi-  
loponos aus Cicero den Satz an, die Dogmen seyen von Orpheus, in  
Verse habe sie Dnomakritos gebracht.

185) Niemand wird wohl  
mehr daran zweifeln daß die Worte *τὸν ἐπὶ τινῶν παλαιῶν ὀνομαζό-  
μενον, ἐκ Διὸς καὶ Περσεφόνης γεγόμενον, οὗτα ἐπὶ τῶν Τιτάνων  
σπαρχθέντα*, ein Zusatz des Joh. Eydus de mensib. Mart. 5 sind zu  
dem was vorhergeht: *Τίττανδρός γε μὴν ὁ Δεσπὸς Νύσαν λέγει πε-  
ρὶ θνητέων τὸν Διόνυσον*. Die Legende selbst ist wie mit mythologischem  
Muthwillen verzerrt bei Hyg. 167, und scherzhaft angewandt von Pime-  
rius im vierten Jahrhundert (wie Firmicus), Or. 9, 4 (wo *Ἀμυγῶλος*,

in einem Albanischen Vasrelief (Taf. 81.) Pausanias sagt Onomakritos zuerst habe die Titanen, deren Namen er aus Homer entnommen, als er dem Dionysos Orgien zusammensetzte, zu Werkzeugen seines Leidens gemacht (8, 37, 3) dieser Zeitgenosse des Pisistratus, ein halbes Menschenalter vor Herodot. Daß der bloßen Form nach der Aegyptische den Dionysosstier zerstückende Typhon Anlaß gegeben habe, die Titanen, die Tartarischen, in die Legende zu ziehen, da sie als Widersacher der Götter für Mächte des Bösen gelten mochten, ist allerdings möglich. Aber übereilt war es darum den Tod selbst und seine Feier für eine so neue Idee zu halten als diese mythische Erklärung der Thatsache, die das Unwesentliche ist. Sie konnte frühere unbestimmtere, mythisch unwahrscheinlichere Vorstellungen verdrängen und sich befestigen: aber den Grund und Kern solcher Orgien zu erdichten und ihnen ohne an im Volk von jeher gegründete Vorstellungen von der Natur des Gottes anzuknüpfen, so große Gewalt über die Gemüther auf Jahrhunderte hin zu verschaffen, vermochte ein Einzelner nicht, wie schon von D. Müller (Proleg. S. 390 ff.), Hoeß (Kreta 3, 184) u. A. bemerkt worden ist. Den Hauptzug daß die Titanen die zerstückten Glieder in einen Kessel warfen und darauf am Spieße rösteten, sich den Schmaus zu bereiten, berührt ein Vers von Euphorion (fr. 15 Meinek. *ἐν περὶ Βαρυτάτων ὑπὲρ φιάλης ἐβάλλοντο*), der auch die Hera als Aufreizerin der Titanen verräth (fr. 14). Den Antheil und die Liebe der Gläubigen zu steigern, diente der Contrast des fröhlichen Kinderspiels, unter welchem das Kind von den tödtlichen Titanen überfallen wurde. Ein Theil der vielen Spielsachen, die dann Heiligkeit für die Mythen erhielten, ist in den zwei Orphischen Versen bei Clemens enthalten: auch mit dem Söhn-

---

*Olivos, Bótopus* groß zu schreiben sind, als Personen). Ausonius sagt Epigr. 29 *πυρογενής, δίκερος Τιτανολέτης Διώνυσος*. Sogar die Pantomimen stellten dar *Ἰάχχον (Ζυγρέως) σπαταγμόν*, Lucian. de saltat. 29.



den der Semele stellen für die fröhlichen Nichteingeweihten die Satyrn allerlei Spiel an in der Poesie und Kunst. Das Herz des Zagreus, noch schlagend, entriß den Titanen Athene, brachte es dem Zeus und Demeter bekleidete es mit neuem Fleisch. Die zerstückten Glieder des Dionysos gab Zeus, der die Titanen niederbligte, seinem Bruder Apollon zur Befattung, der sie neben dem Dreifuß beilegte. Dieß sagt auch Kallimachos aus <sup>186)</sup> bei Ixegēs, der mit großer Nachlässigkeit die Titanen selbst die Glieder überbringen läßt (ad Lycophr. 320.) Bei Firmicus sucht die Legende auch zu motiviren, wie im Himmelreich der kleine Sohn des Zeus diese Gewalt erfahren konnte. Zeus verreiße und übergab ihm unterdessen Thron und Scepter; die Titanen aber lockten ihn durch allerlei Spielzeug aus dem Innern der Burg hervor um ihn in ihre Gewalt zu bringen. Dieß führe ich an, weil Männer von großem Namen aus dieser ehrenvollen Stellvertretung des Weltregierers, die der Einfalt jener Gemeinden imponiren mochte, tiefe Ideen alter Griechischer Theologie entwickelt haben. Diese Mysteriensage erfuhr in spätem Zeiten ohne Zweifel besonders viele Zusätze und Umänderungen, wie z. B. die Vergleichung von Arnobius und Firmicus hinsichtlich des bereiteten Mahls, zu welchem Zeus nach Clemens und Arnobius uneingeladen, durch den Geruch angereizt, nach Firmicus von den Titanen selbst (der verreiße) eingeladen wird, und der Ausgang der Geschichte bei Firmicus zeigen. Darch diesen wissen wir auch daß die Kreter (noch damals) eine jährliche Feier in trieterischer Consecration anordneten und dabei der Reihe nach thaten was der Knabe entweder gethan oder gelitten habe. Sie stellen, sagt er, unter Libien und Cymbela die Spielzeuge dar wodurch der Knabe getäuscht worden war. Sie

---

186) Clemens: ὁ δὲ γὰρ ἡπειθῆσε αὐτὸς, εἰς τὸν Παρθένον γίγαν κατατίθεται διασπαμένον τὸν νεκρὸν, scheint nur den genaueren Ausdruck zu umgehen, wie aus Geringschätzung oft geschieht.

zerfleischen (alle als Isodäten Not. 183) mit den Zähnen einen lebendigen (lebendig in Stücke zerrissenen) Stier (Stierkalb, wie in Tenebos) in grausamem jährlichem Festmal und stellen sich wahnsinnig indem sie durch Waldesdunkel irren mit gellendem Geschrei, damit geglaubt werde, jene That sey nicht aus Bosheit, sondern aus Wahnsinn begangen worden. (Eine andre Auslegung dieses Gebrauchs liegt in dem Ausgang der erzählten Legende selbst.) Ein Kästchen wird vorangetragen, worin die Schwester (er nennt diese Geheimnisse vorher die des Liber und der Libera, also Persephone) das Herz insgeheim verborgen hatte. Arnobius der diese „Bacchanalien“ Omophagia nennt, hat statt des Stiers Ziegen: in quibus furore mentito — caprorum reclamantium viscera cruentatis oribus dissipatis. Die Mutter dieses Kretischen Zagreus ist Persephone<sup>187)</sup> oder Kore, mit welcher Zeus als Drache den stiergestaltigen Sohn erzeugt, wie Clemens weiter berichtet, indem er diese Mysterien, deren Symbol den Eingeweichten der durch den Busen gezogene Drache war, Sabazische nennt<sup>188)</sup>. Die Kore kommt von Athen, von wo daher wahrscheinlich auch die Titanen entlehnt sind. Aber die Verwandlung des Zeus in die Schlange ist nur in diesen Kretischen Mysterien bekannt, nicht in Athen, wo sie zwar in andrer Beziehung auch in dem Kästchen der Eleussischen Demeter vorkommt<sup>189)</sup>.

Einigen Eingang mögen auch unter Vereinen in Städten Kleinasien, Italiens diese Kretischen Geheimweihen gefunden

187) Dies giebt auch Kallimachos an Etym. M. Ζαγρεός.

188) Protr. 2, 16, auch §. 12 σημεῖον ὄργων Βαχχικῶν ὅς τις ἐστὶ πετελεσμένος, §. 22 δράκων ὄργιον Διονίσου Βασσάρου. Bei Nonnos 5, 567 δράκων οὐδαίος, μελάγχλαινος βασιλεύς. Was der Vers eines εἰδωλικὸς ποιητῆς (von Larent) bei Clemens §. 16 παῖρος [πατήρ] δράκοντος καὶ πατήρ τούρου δράκων, im ersten Satz will, ist mir unbekannt.

189) An die Stelle getreten, nach Böttiger Amalth. 3, 413, des Phallus.

haben, worauf indessen nicht aus einem und dem andern Bildwerk viel geschlossen werden darf. Aber auf einer Münze von Selinunt sehn wir Persephone mit einer Schlange in der Hand, auf der Rückseite den Stier <sup>190)</sup>.

In Athen ist die Orphische Legende des Dnomakritos von den Titanen, die wahrscheinlich von da erst nach Kreta gelangt ist, so viel wir sehen, nicht im Gottesdienst aufgeführt worden und in so fern wäre Iachos eigentlich mit Zagreus, wie gewöhnlich der von den Titanen getödete genannt wird, nicht derselbe, mit dem er allerdings die Gewalt über das Todtenreich gemein hat. Seit dem was oben (S. 542—554) über Iachos gedruckt wurde, hat die an Entdeckungen so fruchtbare Zeit wieder eines der merkwürdigsten Denkmäler an das Licht gebracht, eine in Kerisch von dem Grafen Stroganoff 1858 ausgegrabene Vase, angeblich aus der besten Zeit, wovon vorläufig eine Beschreibung mitgetheilt worden ist <sup>191)</sup>. Während die eine Seite die Ausfendung des Triptolemos darstellt, ist auf der andern oben rechts Zeus thronend und Demeter neben ihm stehend, zu ihren Füßen eine sitzende Figur, links die Höhle des Erineos (oben S. 479), Hekate voran und Persephone steigt empor, oberhalb sichtbar, wie auch sonst öfter, mit dem kleinen Iachos auf dem Arm (wie in einem S. 553 erwähnten Gemälde), mit untergebreitetem Thierfellchen, von Lichtglanz umflossen, Hermes, neben ihm Athena, mit Nike über ihr, und vielleicht Eleusis, die Stadt. Iachos also der Sohn der Persephone, mit der er auch mehr als mit Demeter, die, wie Diodor sagt (3, 64), nach Einigen auch seine Mutter genannt wurde, in allen Hauptbeziehungen gleiche Natur hat. Daß er in dem von Delphi entlehnten mystischen Bezug zuerst für sich allein in Agrá der Verehrung der Athener geweiht worden und sodann auch nach Eleusis als Dritter in die dortige hohe Drei-

190) Eckhel D. N. 1, 240. Millin Gal. myth. pl. 66, 345.  
Reinganum Selinunt S. 174. 191) Archäol. Zeitung 1860 S. 27\*.

einheit angenommen wurde, ist oben schon vermutet (S. 546.) Diese drei wurden nach Campanien und von da schon vor dem Ende des fünften Jahrhunderts (258 der Stadt) unter den Namen Ceres, Liber, gewöhnlich Liber Pater, und Libera nach Rom, als einer der ältesten dortigen Griechischen Culte, verpflanzt; und der Tempel und Dienst waren dort auf Seiten der plebejischen Freiheit<sup>192)</sup>. Den Schwung und den Umfang welchen die Idee des Iacchos in Eleusis genommen hatte, lehrt uns Sophokles in den mit einem Orphisch-Eumolpischen Vers übereinstimmenden oben (S. 548) erwähnten Chorversen der Antigone, worin also eigentlich, wenn es die Griechische Poesie mit den brüchlichen Verschiedenheiten der Götter genauer nähme, der Thebische Semelesohn geschildert seyn sollte (1132)<sup>193)</sup>.

Von Athen aus scheint die Idee dieses an die Stelle des naturtheologischen Dionysos getretenen mystischen Gottes des Lichts, den die Sterne umtanzten, der die Nacht am Himmel wie durch die Menge der Fackeln in seiner großen Nachtfeier in Eleusis in Helligkeit und auch die des Hades in Tageslicht verwandelt, als des für das Heil des Menschen größten Gottes, auch ohne vollständigere Einführung der Mysterien sich an manche Orte verbreitet und weithin auf die Folgezeit gewirkt

192) Preller Röm. Mythol. S. 453 ff. 193) Richtig der Scholiast κατά τὴν μυστικὸν λόγον, auch Eustathius. Joh. P. Wof und Räte Opusc. 1, 80 s. erklärten den Kreistanz der Sterne aus einer Täuschung des Chors, daß der Himmel sich mit ihnen im Kreis herumdrehe, wie es nach einer Erzählung der Maynzer dem betrunkenen Oestreichischen Soldaten vorkam: noch gezwungener Robert Aglaoph. p. 218, aus Scheu des Mystischen, das, wie Böckh schon zu diesen Versen in der 2. Abh. über die Antigone erinnert hat „dem priesterlichen Sophokles nicht fremd war“. Kurz vorher ist dem Thebischen Bacchus und Gott des Parnass, dem Καδάρως zugleich, der Meerbusen von Eleusis zugetheilt und gleich nach jenen Worten ist er ταμίας Ἰαχχος genannt, d. i. πλοῦτος, wie er in den Fröschen 82 heißt. In einem Fragment des Sophokles bei Strabon (782 Dind.) ist dieselbe Vermischung des Mystischen Dionysos und des Iacchos.

zu haben. Der lucidus Evan wird von Statius genannt (Theb. 5, 575), das lucidum coeli decus von Seneca im Oedipus. Ein Tempel des Dionysos Mystes stand an der Straße von Tegea nach Argos, mit einem der Demeter in der Nähe <sup>194</sup>). Wenn er in Pallartos Basileus genannt wurde, so hatte dieß vermuthlich auch auf das Todtenreich Bezug. Hegemon, Geleiter zur Seligkeit, wird er genannt in einer Albanischen Inschrift, wobei auch Marini an Iacchos dachte <sup>195</sup>). *Διονύσιον οἶκος* in Tenos waren nach Böckh *conclavia mystica* <sup>196</sup>). Plutarch verweist in der Schrift vom Trost seine über den Verlust der Tochter trauernde Gattin auf die Lehre der Väter und die mystischen Symbole der Dionysischen Orgiasmen, die uns glauben lassen daß die Seelen nach dem Tode noch leben und empfinden. Hier sind wohl die Sabazischen Mysierien zu verstehen, da sonst besondre Dionysische Mysierien nicht bekannt sind.

Um durch den freien und wechselnden Gebrauch der Namen Dionysos, Zagreus, Iacchos sich nicht irren zu lassen, ist nur zu bemerken, daß der älteste und allgemeinste Name Dionysos mit gutem Fug auch für den Gott von Eleusis gebraucht, dieser aber mit dem Gott von Theben oder Nyssa, so wie man ja auch andre Götter nicht nach den Stämmen und Zeiten unterschied, auch verschmolzen wird von Pindar (J. 6, 4) bis Aristides, obgleich sein eigenthümlicher Name Iacchos gewiß weit älter war als Sophokles und Herodot, bei denen wir ihn zuerst finden. *Ζεμελής 'Ιαχχς* lesen wir in den Hesioden, *Ἰαχχον ἀδελφόν σούσαν τον Διός γόνον θεόμον καλοῦντος* bei Euripides (Bacch. 725.) Platon hätte im Phädras genauer von Iacchos als von Dionysos die Telestik ableiten können, ein gleich nachzuweisender Vasenmaler besser

194) Paus. 8, 54, 4.

195) Syll. Epigr. Gr. n. 58 p. 66.

*Καθηγμῶν* in einer andern. Griech. Trag. 3, 1310 f.

196) Boeckh.

1832 p. 55 und C. J. n. 2335 b p. 1055.

**ΙΑΚΧΟΣ** als **ΔΙΟΝΥΣΟΣ** gesetzt. **Varian** erhebt sich über die Gewohnheit der alten Schriftsteller wenn er ausdrücklich den Athensischen mythischen **Iachos** als einen andern **Dionysos** von dem Thebischen unterscheidet (2, 16.) Oft erscheint es dagegen als eine gelehrte Ziererei wenn der Weingott **Iachos** genannt wird, besonders wenn sie nicht etwa **Bacchus** vermeiden wollten, von den Römischen Dichtern, wie **Catull** (64, 252), **Virgil** (*vitis Jacchi*), **Propert** u. a. wenigstens wenn in einem Griechischen Grabepigramm mit **Heracl**, **Endymion** und **Iachos** verglichen, oder wenn dieser an einer Vase in **Berlin** (N. 678), die den andern **Dionysos** darstellt, beige geschrieben ist. Auch zwischen **Iachos** und **Zagreus** findet oft, insofern **Ger**reißung nicht bloß symbolisch, sondern auch in Worten dem ersten ferngehalten zu seyn scheint, Verwechslung statt, indem der Sohn der **Demeter** oder der **Kore** **Zagreus** genannt wird. In das Mythische spielt die Affectation ein wenn derselbe auch **Oph** betitelt wird nach **Sabazios**, wie von **Lybus** (*de mens.* 4, 38.)

#### Die Feste.

**Fest** (*εὐετή*) kennen die Grammatiker auch jeden Tag an welchem von **Vieh** ein Opfer gebracht und dargebracht wurde, und so den *την προσηγορίαν* vor der *Βενελέ* 197). So viele solcher Tage oder Stufen der Arbeit und des Wachstums als der Ackerbau hat der ärmere Winzer nicht ausgezeichnet. Doch deutet die Statue des **Dionysos** **Daskyllos** in **Megara** auf ein Opfer zur Zeit wann der Saft die Reben schwellte 198). Ein Opfer dem **Dionysos**, mit den **Eleusinien** zusammenhängend, am 18. **Boedromion**, kommt in einem Attischen Opferverzeichnis vor, am 19. **Gamelion** *κατάθεσις θορόσων*. Namen wie **Dionysos** *πρωτογενής*, *δυπακτής* gehn nur den Wein an. Die Jahresfeste des **Dionysos** aber zeichnen sich

197) **Hesych**. Daher auch **Dionysos** *προτογένης*.

198) **Paus**.

1, 43, 5: *παρὰ τὸ δασύνειν τὰς ἀμπέλους*.

durch ihre Verschiedenheit von den andern größten, durch ihre Mannigfaltigkeit und ihre vielfache Verbreitung, durch ihre Beliebtheit bei allem Volke gar sehr aus. Nicht entfernt so viel und so verschiedenartigen Stoff für die Culturgeschichte, noch auch für die großen Unterschiede der einzelnen Staaten und Großstädte in Geist und Sitten bieten die andern Götterfeste dar als die Dionysien, weshalb ein historischer Versuch sie für sich im Ganzen darzustellen, nachdem über ihre Zeitbestimmungen in Athen und ihre Bezüge zum Theater so viel geforscht worden ist, sich wohl belohnen möchte. Bekannt ist aus den Platonischen Gesetzen, wie in diesen Tagen ganz Larent berauscht war, während auch in Athen, wenn sonst bis zur Berauschtigkeit zu trinken ungeziemend war, dieß wegen an den Festen des Gottes der den Wein verlieh. Philochoros sagt nach Athendäus daß die Alten dem Dionysos in Wein und Rausch spendeten, dem Apollon mit Ruhe und Ordnung sangen (14 p. 628 a.) Den Dithyramb zu singen vom Wein den Verstand zusammengebligt, rühmt sich Archilochos, und dachte jedenfalls so die Wirkung der höchsten Begeisterung zu erreichen, wie auch von Aeschylus gerühmt wird daß er im Rausche dichtete. Am zweiten Tag der Anthesterien, dem die Faßöffnung vorausgegangen war, ward als Sieger mit Trompetenkloß ausgerufen wer seinen mitgebrachten Ebus zuerst ausgetrunken hatte, wobei mit Blumen die Sieger bekränzt wurden, wohl das älteste Beispiel von Trinkwettkämpfen auch in Griechenland<sup>199)</sup>. Uebrigens ist eben so klar auf der einen Seite was daraus zu schließen ist, daß das Symposion sich zu einer besondern Form des kunstmäßigen Dialogs ausbilden konnte, als auf der entgegengesetzten das Bild welches sich aus den Hunderten von lockren Zechgesellschaften in Vasengemälden fassen läßt. Aphrodite wird neben Dionysos in den schönen Versen des epischen Dichters Panyasis genannt worin er das Maß

---

199) Theogn. reliquiae 1826 p. 102.

im Trinken empfiehlt. Von der groben Unzucht des Bacchischen Landvolks geben die Satyrn der archaischen Attischen so gut wie Italischen Vasenbilder einen Begriff, während Attika wenigstens keine Spur von den fanatischen nächtlichen Trieterien und ihren Opfern aufweist. In vielen Demen mag der Dionysosdienst, der dort lediglich an den Weinbau geknüpft gewesen zu seyn scheint, früher geblüht haben als in Athen, dem von dem Bbottischen Grenzort entferntesten Punkte. Die sogenannten ländlichen Dionysien werden zusammen *Lenäa*, Kelterfest, gewesen seyn, wie das Winterfest auch in Athen hieß. Daß aber die Demen keine oder so gar wenige Spuren der Frühlingsfeier darbieten, wie etwa daß in Phlyeis Dionysos den Namen Anthios hatte <sup>200)</sup>, muß davon herrühren daß diese in die Stadt verlegt und mit der Feier der Geburt des Dithyrambos vereinigt worden war, wo jeder von ihnen einen Chor und einen Stier zum Opfer stellte. Nicht zu übersehn ist daß diese ländlichen Dionysien auch *Theōnia* hießen <sup>201)</sup>. Denn wenn die Bedeutung unbestimmter ist in den Worten des Aeschylus *πάσας θεούς, Μαινάδας κοινώσας*, so verräth das Wort als Name des Festes, daß man im Wein diese Gottheit gleich wie andre in einem Element anschaute oder verehrte, wodurch das Symbol des leidenden Gottes seine Kraft verlieren mußte. Wenigstens wenn auch in diesen Demen einst Trauerschöre gesungen wurden, wie in Sikyon, wo sie einst nach der Erzählung Herobots durch Uebertragung unterdrückt wurden, so zeigt uns ein Liedchen zum Keltern, welches des Dionysos Zerreißung (*σπαγαιμύον*) enthielt <sup>202)</sup>, wie das Volk von den höheren Ideen abfiel. Wie gänzlich es diese oft

200) Paus. 1, 31, 2. 201) Harpoer. Suid. Phot. nach dem Rebner Eplurgos, auch Demosthenes p. 1371, 24, wovon auch ein Tempel *θεοίων* und ein Monat *θεοιών*. Peshchius hat auch *θεοίωνος θεός*.

202) Schol. ad Clem. Al. 1831 p. 92, eine Umdeutung die auch Arnobius berührt 5, 43: *vina per terras sparsa distractis in visceribus Liberi*.



schwinden ließ, um ein Wunder oder eine Fabel an die Stelle zu setzen, kann eine hier einschlagende Legende lehren, wonach man in Aranae darum dem Dionysos im Anfang des Frühlings opferte, weil man dort reife Trauben gefunden habe<sup>203)</sup>.

Ansehnlich genug waren in Athen seit alter Zeit, wiewohl ohne Zweifel nur nach und nach erweitert und ausgebildet, die beiden zusammengehörigen Feste und außerdem waren noch besonders die großen Dionysien gestiftet worden, gerade einen Monat nach den Anthesterien, hinlängliche Zeit um sie von den Anthesterien zu scheiden und doch noch im Frühling bei dem Ausgang des Winters, mit dem Frühling<sup>204)</sup>, als ein neues Fest, wie die Athenden, die nicht in zwei sich einander ergänzende Feste gespalten waren, sich zu Panathenden erweiterten. Nachdem das Theater in Athen seine große Entwicklung begonnen hatte, scheint mit seiner großen Erscheinung und Bewegung der Cultus des Dionysos wie im Wetterfer sich immer mehr erhoben zu haben. Den Anthesterien, den älteren Dionysien, wie Thukydides sie nennt (2, 15), im ersten Ermachen des Frühlings, den zwölften Anthesterion und folgende Tage, geben ihren Charakter die Dithyramben, denen aber die großen Dionysien einen größeren Schauplatz eröffneten. Da der erste Tag der Anthesterien, *Idolyne*, *Paßöffnung*, hieß und am zweiten, den *Choen*, die Festgenossen in die Mette ihren Chos leerten, so ist die Frage, an welchem von beiden Tagen ursprünglich der Dithyramb gefallen sey. Zu dem Hauptopfermahl an den großen Dionysien „in der Stadt“ brachten die Dämonen für ihre dithyrambischen Chöre jeder seinen Opferstier mit und auf fünfzig Tänzer waren sie vermuthlich nach den angenommenen fünfzig Wochen des Jahres gesetzt. Die Auf- führung mußte stattfinden auf dem Wiesenrund zwischen *Areopolis* und dem *Ilissos*, *ἐν Ἀμύκῳ*, der Athentischen *Nyssa*,

203) Paus. 3, 22, 2.

204) Thucyd. 5, 20, am 12. *Staphenbolion*, in der zweiten Hälfte des März.

die vielleicht nicht bloß im Frühling sehr feucht war, sondern auch einen künstlich angelegten Weiher hatte. Der dritte Tag der Anthestierien, die Epheten genannt, hatte seine eigenthümlichen Gebräuche. Wohl an allen denen waren die Sklaven den Herren gleichgestellt, wie in Trözen an dem Monate Gerästios, nach Athenäus (14 p. 639 c), der dem Anthestierion zu entsprechen scheint. Der feierlichste Act des ganzen Festes bestand darin daß die Gattin des Archon Königs, die Königin, dem Dionysos angetraut wurde<sup>205</sup>), nach dem so weit reichenden Gebrauch schauspielerischer Aufführung der Mythen an den Festen, unter Assistenz von vierzehn in Bezug auf Keinheit vom Mann und überhaupt verheiratheten Frauen, genannt die Ehrwürdigen (*ἑσπερίαι*), denen dabei die Schau des heiligen Symbols im Kästchen zu Theil ward. Die Verrichtungen, viele heilige und unaussprechbare für die Stadt, wurden geleitet durch den Hieroklempy, der Tempel wurde nur diesen einen Tag im Jahre geöffnet. Diese hochheilige Feierlichkeit, die nur in Folge der in Argos und in Eleusis im nicht genau zu bestimmenden Zeit zu Ansehn gekommenen Mystik aus den Anthestierien eingeführt worden seyn kann, und keineswegs als Beweis für frühe Verbindung des Dionysos mit Demeter und Kore angeführt werden darf, hat offenbar nicht das aufrichtige religiöse Gefühl und Bedürfnis zum Grunde gehabt; sondern kirchliche Politik durch äußerliche Mittel zu wirken; und es war vermuthlich nicht ein Orphiker, sondern ein Archon Basilus, der als Vorsteher in den wichtigsten geistlichen Angelegenheiten einen zur Zeit besonders angesehenen Cult auch durch diese hochheilige Cäremonie zu heben dachte, wobei zugleich der Frau Königin, welche die Göttin vorstellte, große Ehre widerfuhr. Wer war diese Göttin? Kore sagen die Einen, Ariadne die Andern<sup>206</sup>).

205) ἡ δὲ δὴ τῷ Ἀπορίῳ γυνὴ Demosth. c. Neaer. p. 1369. 1383.

Heesych. Ἀπορίῳ γυνή.

206) Kore Göttin, Guignaut, Gerhard Anthestierien 1858 Not. 40, denen er selbst beistimmt Not. 74, Ariadne

Uriadne gewiß nicht, die neben den großen und den kleinen Mysterien Athens, als eine fremde und später eingetretne Göttin, zu solcher Bedeutung nicht erhoben werden konnte, sondern Kore. Daß mit ihr Dionysos vermählt wird, die sonst so vielfach als seine Mutter erscheint, ist freilich auffallend genug; aber wo haben immer mythische Dogmen ihre Schranken gehabt, die es Allen und zu jeder Zeit verwehrt hätten zu verändern oder unter einander in Widerspruch zu setzen. Vergebliche Spitzfindigkeit wäre es zu sagen, daß Dionysos und Kore, einmal aus der Dreieinheit mit Demeter herausgezogen, in ihrer Zweieinheit eben so gut als Sohn und Mutter denn als Mann und Frau gedacht werden konnten. Dem Dionysos und der Kore wurde auch an den Haloen geopfert.

Das Winterfest, nach dem Keltern benannt, Lenäa, im Monat Lenäon, dessen Tage Hesiodos schlecht nennt (Erg. 502), der aber in Athen, während in Jonien der alte Name fortbauerte, Gamelion genannt wurde, galt den Leiden des Dionysos, womit zusammenhängt, wie Böckh bemerkt hat, daß an ihnen zuerst nur Trauerspiele, wie vorher vermuthlich auch in Athen Trauergesänge, aufgeführt wurden. Der Gegensatz dieses Grundzugs der Trauer mit dem Feste der lustbegeisterten Dithyramben und der Blumen und der Phallusprocession führt zu der Einsicht in den Einfluß den die Religion, wie in die Gestaltung anderer Kunstarten, so im Drama, das mit Dionysos im Ganzen zusammenhängt, auf die bestimmte Scheidung der ernstern Tragödie und der lustigen Komödie gehabt hat. Diese scheint in ihrem Gegensatz mit dem in der Natur vorgezeichneten der Stimmungen und des Lebensausdrucks von Erblühen und Absterben gleichen Schritt halten zu wollen. Hierin ist die Bedingung der reinsten Kunst und der höchsten Schöpfung, auch der ungestörtesten Kunstbefriedigung gegeben und ein

---

Müller, Greuter, Thiersch, Preller, Petersen Not. 64. Zu den Ersten gehört auch D. Müller Gr. 2, 98 und sonst.

Princip begründet worden, dem auch Shakespears Genius nicht widerstrebt haben würde, wäre er nicht von einer ganz andern Tradition von Gebräuchen und Sitten und einer mehr gemischten als einfach und naturgemäß entwickelten Civilisation abhängig gewesen. Nicht weniger aber durch diese zwiefache Dionysische Richtung der Poesie, durch deren unvergleichliche Meisterwerke, einzige Fruchtbarkeit und noch in ihren den Zeiten angemessenen Abwandlungen merkwürdigen Gehalt, als durch seine andern wichtigsten Ansprüche in der Politik, Philosophie, den Künsten, der Redekunst, der Geschichte und der reinen und ächten Prosa, den Wissenschaften hat Athen sich auf die Stufe in der Culturgeschichte der nachhomerischen Periode erhoben, worauf es den Stämmen und den Völkern der vorangegangenen in der Weltgeschichte würdig an die Seite tritt. Wie in Delphi die drei Wintermonate dem Dionysos gehörten, so fallen in Attika alle seine Feste in deren vier, wie Kore ein Drittheil des Jahres im Hades ist. Die ältesten Zeitbestimmungen der Feste sind natürlich nicht immer unverändert geblieben. Die für das Keltern gesetzten mußten in den Deme schon den Tagen nach verschieden seyn. Doch möchten die Angaben (30. Oct. 10. 21. Nov. und Poseideon oder December) mit der wirklichen Zeit der Weinlese ziemlich zusammen treffen. Anders ist dieß mit den Lenden der Stadt. Hesiodus heißt die Trauben zehn Tage unter der Sonne auslegen und fünf im Schatten (*Igy.* 610), vor dem Keltern, und wie wenig oder nichts ist was wir aus Attika in dieser Hinsicht erfahren. Noch weniger wird sich über die durch verschiedene Umstände, z. B. durch den Zusammenstoß der Feste unter sich veranlassete Abänderung der Festordnung, Abweichung von ihrem physikalischen und mythischen Grundverhältniß, über die man oft hinweg sah, ermitteln lassen. Auch in dieser Zerrüttung blicken die Grundideen deutlich genug hervor. Hier würde jede nähere Erörterung nicht an ihrem Ort seyn.

Wichtiger als Zeichen des hochgestiegenen Ansehns der

Theseussage als der Verehrung des Dionysos ist das in Athen eingeschobene Fest der Deschophoria oder der Procession des Nebentragens zu Ehren der Marischen Ariadne und des Dionysos, die Theseus bei seiner Rückkehr aus Kreta am siebenten Pyanepsion gestiftet haben sollte: ein Staatsfest von dem viel Besondres erzählt wird <sup>207)</sup>, worin aber ein von den alten einfacheren und religiöseren Ideen abweichender Geist erfinderrischer Neuerung sich zu verrathen scheint. Die Verbindung worin es mit der Athena Skiras gesetzt wird, scheint nur auf zufälligen Ursachen, wie z. B. der Localität, zu beruhen.

#### Mißbrauch.

Ausschweifungen haben hier und da, wie an die Apollinische Religion, so auch an die Dionysische sich angeheftet, und was Jesuiten vor alter Zeit verwehrt war, ihr Laster durch eine Legende zu heiligen, konnten priesterliche Männer einst sich erlauben indem sie in den Mythos des Dionysos eingriffen und für ihre Lüste daraus Ansprüche ableiteten als für ein Recht. Die jährlich in der Nacht begangnen Cäramonien zu Lerne, wo die Argeier den Dionysos die Semele durch den unermesslich tiefen Alkyonischen See, der nur ein Drittel Stadium maß, heraufholen ließen, hielt Pausanias für unfromm öffentlich zu berichten (2, 37, 5.) Das Wesentliche erzählt, ausser Hygin (P. A. 2, 5), Clemens (Protr. 2, 34) und nach ihm Arnobius (5, 28. 39) <sup>208)</sup>, wo die mythologische Kritik

207) Diodor b. Plut. Theb. 23. Aristodemus bei Athen. 11 p. 495 f. 14 p. 631 b. Proklos in der Chrestomathie p. 12. Hesych. *ωσχυροποιον*. Schol. Nicaand. Alexipharm. 208) Bgl. Gregor. Naz.

Carm. 61, 276 und Oratio steliteut. 2 p. 127 mit dem Commentar des Ronnus n. 37. Theodor. Curat. Graec. affect. et de Martyribus or. 8. Tzetz. ad Lycophr. 212. Phavor. v. *Ἐνόρχης Πολυούμνορ*. Eudoc. p. 412 s. Was Borgia de Obel. p. 215 s. über den Gegenstand schreibt ist eben so fleißig und studiert als voll von unhaltbaren aus gewissen Sieblungsansichten hervorgegangenen Irrthümern.

durch hypothetische Auflösung zu Hülfe kommen muß. Prosymnos, oder wie der Name sonst vielfach verschieden gestaltet wird, macht sich von Dionysos, dem schönen jugendlichen <sup>299</sup>, den er den Weg in den Hades, um die Semele heraufzuholen führen sollte, zur Bedingung daß er dafür sich ihm hingabe. Dies ist das Positive, der Inhalt der Mysterien, mit dem als Motiv auf irgend eine Weise eine bössartige praktische Anwendung oder Ansicht verbunden gewesen seyn muß. Was aber damit in der Erzählung verknüpft wird, ist nichts Anders als eine zur Erklärung des Phallussymbols und seiner Heiligkeit erfundene Legende, die sich auf jenen mystischen Rhythmus gründete oder sich an ihn angeschlossen, dergleichen wir zwei andre nicht minder seltsame, die eine an die Isis, die andre an Pegasos von Eleuthera angeknüpft, bei Tzezes und Eudokia (Not. 208) finden, und die wir von dem pathischen Dionysos als Patron der Mänerakte absondern müssen. Hat doch auch Hygin diese Fortsetzung nicht, sondern schließt an die Rückkehr des Dionysos aus der Unterwelt die Sagen vom Kranz der Ariadne an <sup>210</sup>. Uebrigens spricht Pausanias vorher von einer Lokale

209) Daher auch die ebenfalls späte, gemeine Sage, die Pausanias 7, 28, 3 nicht nachzählen möchte, wie Dionysos in Megaris ergriffen in Gefahr vor den Panen gekommen sey. 210) Noch größeres Dunkel als durch die Verbindung des Mysterion und der daran gehängten Legende vom Phallos die Erzählung des Clemens umgiebt, liegt auf den vorhergehenden Worten: ἀλλὰ τὰ μὲν ἐν Σάγγα μυστήρια καὶ τὰ ἐν Ἀλμοῦντι τῆς Ἀττικῆς Ἀθήνησιν περιωρισται· αἰολος δὲ δὴ κοσμοῦντο οἱ τὸ ἀγῶνες καὶ οἱ πολλοὶ οἱ διούσῳ ἐπιτιλούμενοι, κακῶς ἐκινουμένην τὸν δῖον. Von Sagra in Italien ist nichts bekannt: zu Alimus in Attika gedenkt Pausanias keiner Mysterien 1, 31, 1. Es folgt unmittelbar διούσας γὰρ καταλθεῖν εἰς Αἰδου γλῆξέμενος und die Geschichte von Prosymnos. Es scheint daher daß Clemens τὰ ἐν Ἀλμοῦντι (Arnobius welcher ihn ausschrieb, Alimontia) durch Verwechslung mit Aliponisch gesetzt hat, oder daß ἀγῶνες, die nicht Mysterien sind, wie in Sagra, so auch in Alimus statt gehabt hatten und μυστήρια nicht an seine rechte Stelle gesetzt ist, sondern nur auf Prosymnos bezogen werden sollte.

der Demeter Prosymne, den Lernaen, welche in Lerna am Meer, wo Pluton die Kore in das Unterreich entführt haben sollte, Philammon gestiftet haben sollte, sah aber ein daß was über die Gebräuche (αὐτὰ δρώμενα, die Aufführung) gesagt werde, offenbar nicht alt sey, eben so wie das (darüber) auf einem messingenen Herzen in Versen und Prosa gemischt Geschriebene nicht von Philammon seyn könne, wobei er einen scharfsinnigen Kritiker Arriphron rühmt. In einem Hain aber am Fluß Amymone waren von Demeter Prosymne und Dionysos nicht große Sigbilder aufgestellt (36, 7. 37, 2. 3.)

Mehr als solche einzelne Auswüchse kommt in Betracht daß die Entwicklung des ausländischen mystischen Symbols der Mannweiblichkeit durch die Griechische Kunst in die jungfräulich reizende Gestalt des Dionysos, die bald nach ihrer Erfindung sich allgemein verbreitet zu haben scheint, dem herrschenden Gang zum Kinädismus, wie wohl nicht bezweifelt werden darf, Vorschub gethan hat, so wie der Geschmack desselben gewiß Antheil an der mit so großem Eifer behandelten Lösung einer in der späteren Periode fast nicht weniger als Aphrodite dankbaren Aufgabe für die Künstler gehabt haben mag. Was die innersten künstlerischen Motive betrifft, so erscheinen die Hermaphroditenbildungen als eine Abart dieses Dionysosideals, eine Nachahmung materiellerer und beschränkterer Art, die aber ihrerseits beweist, wie großer Antheil an diesem Dionysos den Sitten zugeschrieben werden muß. Wenn Eusebius sagt <sup>211)</sup>, mannweiblich werde Dionysos gebildet sowohl wegen andrer häßlicher Ursachen als weil er ein aus Männern und Weibern gemischtes Heer geführt habe, so hebt die falsche Mythologie der zweiten Ursache die erste Erklärung nur mehr hervor. Ich möchte vermuthen daß auch die geflü-

---

Die ἀνδρες können hier nur solche seyn worin der Besiegte mit seiner Person bezahlte, wofür ein und das andre Vasengemälde Zeugniß abgibt.

211) Can. chron. in Scaliger's Thea. temp. p. 122.

gelten androgynen Figuren der unteritalischen Vasen, welche Willm u. A. Genius der Mysterien zu nennen beliebt haben, als Diener des androgynen Dionysos und des Kindadismus zu betrachten sind. An den Festen nahm die weibliche Kleidung welche die männliche Jugend häufig anlegte, in Festzügen, wie an den Dschophorien, und, wie es scheint, auch sonst sehr häufig, die Bedeutung an, die in dem Götterbilde die weiblichen mit den männlichen harmonisch und reizend verbundenen körperlichen Formen unter dem Schein göttlichen Geheimnisses in sich enthielten. In Alexandria wurde ein Philosoph bei einem für den Dionysos schwärmenden Ptolemäus angegeben als Verächter des Gottes, an dessen Fest jener allein von Allen Wasser getrunken und kein Weiberkleid angethan habe <sup>212</sup>). Bekannt sind aus Philostratus die an den Anthesterien zu Athen damaliger Zeit zwischen Orphischen Gesängen in Foren, Nymphen und Bacchen verkleidet tanzenden Jünglinge (V. Apollon. 4, 21). Es sind hier Punkte nur berührt, die auf die Sittenzustände der späteren Griechen viel Licht werfen und die, wie vieles Andre worin herrschender Geschmack und Lebensweise sich hauptsächlich aus den Bildwerken näher verrathen, aus diesen erforscht werden können.

## 25. Pan (1, 451 — 457.)

In Arabien selbst war Pan auf einen Gözen der Gebirgshirten zurückgekommen, und niemals hat er die Hellenische menschenartige Umbildung erfahren, wozu es bei seiner Einführung in Athen zu spät war, während an dieser Umbildung sogar die nicht einheimischen Götter Dionysos und Aphrodite Theil genommen haben, die nur in ihrer persönlichen Darstellung im Ganzen einen mehr sinnlichen, oft in das Ausschweifende oder auch Sentimentale übergehenden Charakter erhalten haben als die Hauptgötter der Griechenstämme, bei denen der

212) Lucian Non temere caluma. cred. 16.



Geist, der Verstand einen freieren Spielraum behauptet. Nicht sehr alt kann der Glaube der Phigalier gewesen seyn, daß Pan die Gebete der Menschen erhöhe und die Bösen bestrafe gleich den mächtigsten der Götter, nach Pausanias (8, 37, 8.) Auf dem Epläos hatte er einen Tempel und Hain um denselben und Zeus ein Temenos nach demselben (8, 38, 4), im Tempel der Despöna ward er mit den Nymphen verehrt (8, 37, 1) und im Tempel des Epläischen Zeus in Megalopolis war außer den Altären und Tischen nur von ihm ein Bild (8, 30, 2.) Auch auf Arkadischen Münzen ist er mit Zeus vereint, und *Ἀρνίαν* heißt er in einer Inschrift. In Megalopolis sind Pan mit der Syrinx, Apollon mit der Laute und zwei Hören in Verbindung mit der Demeter, unter der Aufschrift daß sie zu den ersten Göttern gehörten (8, 31, 1.) Wie Hermes, auch ein Gott der Herden, sich mit Pan in die Arkadischen Berge getheilt hatte, läßt sich wenig erkennen. Hatten die Arkaderstämme sich häufig gemischt, so kamen auch beide Culte unter einander. Vielleicht waren auch ohne das bei manchen Uebereinstimmungen beide Götter neben einander, und die Aehnlichkeit in ihrem Wesen ist dadurch ausgedrückt daß Hermes Vater des Pan genannt wird. Vereinigt sind beide im Hermopan. Welches die eigentliche oder altarkadische Genealogie gewesen, wenn es je eine gab, ist nicht bekannt. Erst als von Athen aus der Gott einfachen Hirtenvolks, bei dem er ganz nach dessen beschränktem Leben den Zuschnitt erhalten hatte, unter den Griechen bekannter und mit einigen der nationalen Götter in Verbindung gesetzt wurde, fragten die Auswärtigen nach seiner Abstammung und setzten sie nach Gutdünken an.

Epoche macht die Einführung des Pan in Athen, die nach der Schlacht bei Marathon erfolgte <sup>1)</sup>. Den Bericht des Phei-

1) Herod. 6, 105. cf. Said. v. *Innias*, Paus. 1, 28, 4. 8, 54, 6. Ein Epigramm angeblich des Simonides (139) auf eine von Pittiades geweihte Statue. Möglich daß Pindars Verehrung des Pan mit der Kyebele auf diesen unbekannten wahren Gott die Aufmerksamkeit gelenkt hatte.

deipphides bei Herobot betrachtete Baldenauer als eine Kriegsgöttin des Miltiades, ähnlich wie die des Perikles bei Frontin<sup>2)</sup> und wie andre große Feldherrn, Archidamos, Agessilaos den Aberglauben des Volks geschickt benützten. Wahrscheinlicher aber ist daß die Athener in der Noth den neuen Gott gläubig zu Hülfe nahmen, von dem sie vielleicht erfahren hatten daß er Schreck und Verwirrung einflöße. Aeschylus gedenkt des Pan, des reigenliebenden, auf der kleinen Insel Pnyttalea vor Salamis (Pers. 441), wohl um dessen Beistand in der Seeschlacht zu deuten<sup>3)</sup>. Theätetos nennt ihn Marathonsieger, Tropäenbringer ein Ungenannter<sup>4)</sup>. Berg und Höhle des Pan bei Marathon, Koana zu Salamis nennt Pausanias (1, 32, 6. 36, 2), seine (erhaltene) Grotte an der nördlichen Wand der Akropolis Euripides<sup>5)</sup>. Der Sieg über die Perser und der geglaubte Antheil Pans daran hob seinen Cultus im Volk schwunghaft, wie man unerachtet der zuweilen merkwürdigen Ironie aus vielen Stellen der Dichter ersieht. In Platons Phaidros sagt Sokrates: o Pan und ihr andern Götter gebt mir inwendig schön zu seyn. Dieser Cult erhielt sich zunehmend, so daß Lucian sagen konnte: wenn du nach Athen kommst, so wirst du erfahren wie groß dort der Name des Pan ist. Man müßte doch auch ohne das schließen aus der verhältnißmäßig unglaublich großen Menge kleiner Marmorfingerringen des Pan (wie die des Karneios in Sparta und Leuktra), die man heutiges Tags in Athen findet, an Zahl nur noch von den eben so kleinen Kybelebildern übertroffen: eine Erscheinung die einen ahnungsvollen Blick in den gesunkenen Zustand der Athener auch von Seiten der Religion thun läßt. Es ist als ob sie zu ihren alten Göttern den Blick zu erheben sich nicht mehr

2) Strateg. 1, 11, 10.

3) Schol. Soph. Aj. 695.

4) Brunck. Anal. 1, 515, 3. 3, 205, 264.

5) Jon. 398.

493. Paus. 1, 28, 4. Athen. 10 p. 455 a, Inschriften daran C. J.

456. Stuart T. 2 Titel Panskopf am Helm der Athena.

würdig oder stark genug gefühlt hätten. Am Feste des Pan in Athen herrschte Lachen und Scherz <sup>6)</sup>. Der gottselige Pindar dagegen spricht in zwei Stellen eines Parthenion noch sehr mystisch von Pan und der Großen Mutter und in den Pythien sagt er daß Pan und die Nymphen Nachts jene singen vor der Halle seines Wohnhauses (3, 77), hatte also der neuen Religion beider Götter sich eifrig zugewandt. Mit großer Verwirrung wird Pan mit der Großen Mutter und Hyagnis in Phrygien zusammengestellt <sup>7)</sup>.

Ueber die Gestalt des Pan bemerkt Herodot ganz allgemein daß die Hellenen ihn mit Bocksgeßicht und Bocksbeinen bildeten (2, 46.) Hiergegen hat Zoega Einwendungen gemacht (N. A. p. 117.) Athen hat ihn ohne Zweifel so bekommen und so beibehalten. Dem Aristophanes ist er der hornfäßige Schilfrohrbläser <sup>8)</sup>, dem Platon im Kratylus zwiegeßalt, bocksartig (p. 280 e), der Hymnus malt ihn so wie er gemeinhin erscheint, ein *Alyknav*, Gelspan <sup>9)</sup>. Indessen ist es nicht ausgemacht, ob nicht die in Vasengemälden häufige <sup>10)</sup> und auf Münzen verschiedener Gegenden namentlich den schon erwähnten Arkadischen vorkommende menschliche Bildung des Pan, nur mit zwei kaum merklichen Hörnchen auf der Stirne, gleich der des Apollon Karneios, schon in sehr alter Zeit in den Tempeln üblich und nur durch die unter den Hirten herrschende Gestalt und Charakteristik des Pan zurückgedrängt worden ist, die gerade durch ihre Neuheit sowohl die Einfalt als die Gewitzigten reizen mochte.

Nach Pindar erzeugte den Pan Apollon mit Penelope auf dem Lykäischen Berg Arkadiens <sup>11)</sup>. Apollon ist zum Vater

6) Lucian. bis accus. 11.

7) Marm. Par. ep. 10 lin. 20.

8) κεροβάτης Ran. 232, κεράνους Dionys. Per. 995, cornipes.

9) Salmas. Plin. 1 p. 413.

10) A. Dentm. 3, 54. 63. 67 ff.

Mon. d. J. a. 5, 22.

11) Parthen. fr. 7: so auch Euphorion in dem reichhaltigen Scholion zum Rheseos 36.

gewählt, wie auch Hermes, als angesehener, gleichsam älterer Gott derselben Ordnung oder Bedeutung und Penelope ist als eine Nymphe des Eukläischen Gebirges gedacht; Pan wird auch *ὑμφορῶν* genannt von Euphorion und Telestes. Die Nymphe Penelope ist Weberin, ein Name der eben so treffend nach seinem eigentlichen Sinn für die Tochter des Ikaros, die treue Hausfrau des Odysseus, war, die auch Eustathius als Weberin erklärt <sup>12)</sup>, wenn er nicht insbesondere auf das Leichengewand zielt, das sie drei Jahre lang webt und Nachts wieder auflöst, als figurlich für eine der webenden, die Erde bekleidenden Nymphen, welche die Odyssee nach der alten ägyptischen Weise an feineren Webstühlen Purpurgewänder in der ihnen geweihten Höhle weben läßt (Götterl. 1, 658 f.) Bei Pherekydes macht Zeus einen großen und schönen Mantel und webt hinein die Erde und Ogenos und des Ogenos Haus und es scheint daß der dem Amykläischen Gott jährlich gewobene Leibrock, das von den Ägyptischen Priestern am Feste der Unterwelt fertig gewobene Gewand, die Spindel einiger Götinnen und manches Andre auf dieselbe Allegorie hinausläuft <sup>13)</sup>. Die ewige Weberin nennt auch Göthe die Natur. Freilich die von Herodot befolgte Legende (2, 145) zog der symbolischen die berühmte Person des Troischen Kreises vor, mit der sie den Hermes verband (Götterl. 1, 97.) Herodot, von seinem nothwendig niedrigen, dazu aber auch noch schiefen Standpunkt zur Beurtheilung des inländischen Religionsalterthums, hält

12) Auch Pan leitete man von *πῆνιον*, *πανιον* ab, als des Erfinders des Webens, Schol. et Eust. Jl. 23, 762, Eustathius selbst sagt Od. 2, 84 *σεμνότερον ληρούτης*. Die Erfindungen von den Erfindern sind im Allgemeinen Sache viel späterer Zeiten.

13) Die Pythagoreer und Orphiker liebten diese Allegorie. Epigenes z. B. bei Clemens 5 p. 676 *περὶ καμπυλόχρως* [τοῖς ἀρότοις. στήμοσι] *τοῖς ἀλάξι μίτον τὸ σπέρμα ἀλληγορεῖσθαι*. Valck. de Aristob. p. 77. Porphyr. de A. N. c. 14. *παρὰ τῷ Ὀρφέϊ ἡ Κόρη — ἰστουργοῦσα παραδίδοται, τῶν παλαιῶν καὶ τὸν οὐρανὸν πέπλον εἰρηκότων οἶον θεῶν πρόβλημα*.

den Pan für einen der zuletzt den Griechen von Aegypten her bekannt gewordenen Götter, indem er die Homerische Penelope 800 Jahre vor seine Zeit setzt, den Herakles 900, den Dionysos als Enkel des Kadmos 1060. Dabei fällt ihm nur auf daß man nichts darüber zu sagen hatte, wohin Pan nach seiner Geburt von der Sterblichen gebracht worden sey, wie Dionysos erst in die Lende des Zeus genährt und dann nach Nysa in Aethiopien getragen wurde. Euphron (272) und manche Grammatiker <sup>14)</sup> folgen nicht bloß dem Herodot, sondern fügen auch die Verwandlung des Pan in den Bock hier gleich hinzu, dem Lucian zum Spott (D. D. 22) und selbst dem Tzetzes zum Euphron. Auch die Vasenmaler haben vielfältig mit der Penelope von Ithaka in Bezug auf Pan ihren Scherz getrieben <sup>15)</sup>. Den Hermes als Vater des Pan nennen auch Platon im Kratylos (p. 280 e) und der Hymnos auf Pan unter den Homerischen, der in rein poetischer Nachahmung älterer Geburtshymnen auf andere Götter hinzuerfindet daß Hermes aus Liebe zu einer Jungfrau, Tochter des Dryops, in seinem Kyllenischen Heiligtum einem Sterblichen die Ziegen hütete und den Pan zeugte, den er nach der Geburt in den Olymp trug. Andre geben als Vater des Pan

---

14) Sch. Theocr. 7, 109. Philarg. Virg. Ecl. 2, 32. Serv. Aen. 2, 44. Auch bei Cicero N. D. 3, 22 ist die Sage. 15) de Witte Vases de Mr. M. 1839 p. 42. Penelope, auf einem Thron sitzend, liebkost einen Bock. Auch in rothen Figuren ist der Gegenstand häufig behandelt in verschiedenen Vorstellungen welche Panoska in den Schriften der Berl. Akad. 1840 edirt hat, über verlegene Mythen Taf. 3, 1. Taf. 5, wo Hermes bei der Mutter um Penelope anzuhalten scheint, die hinter ihm steht, spinnend, den Wollkorb neben sich: eins der Vasenbilder, die als sittliche Vorbilder zu dienen scheinen. Vermuthlich ist auch Taf. 3, 2 und 4, 1, wo auf der einen Seite Hermes, auf der andern Penelope zu verstehn, da die Figur das einmal jenen Vogel (*πηνέλοψ*) neben sich hat. Die beiden andern Bilder scheinen mir bestimmt nicht eben dahin zu gehören.

als Wahrsagers an Zeus und Thymbris <sup>16)</sup>, wie auch der Wahrsager Apollon Thymbräos hieß und sein Orakel mit der Nymphe Thymbra verbunden war. Aristipp nannte mit Bezug auf die Verbindung des Pan mit Dionysos Zeus und die Nymphe Denetis oder Denos <sup>17)</sup>, Epimenides die Kallisto mit Zeus, Ariathos von Tegea und Mnaseas den Kether und die Nymphe Denoe. Einige die Nymphe Orfinoe und Hermes <sup>18)</sup>, oder auch Uranos und Ge <sup>19)</sup>. Im Rhesos endlich ist Pan Kronios genannt (36) <sup>20)</sup>. Diese Genealogieen zeigen wie entfernt man im Allgemeinen von Herodots in diesem Punkt komischer Gelehrsamkeit war und wie man sich den spät bekannt gewordenen Gott eines Griechenstammes darum nicht jünger vorstellte als die andern. Mit Anspielung gerade auf das Alterthümliche scheint der alte Kratinos in einer etwas ironischen Anrede an den Pan Arkadien, das er beschreite, Pelasgisch Argos zu nennen (fr. inc. 22.) Das lachende Bild des Pan in dem schon erwähnten Homerischen Hymnus (19)

16) Apollod. 1, 4, 1, Arg. Pind. Pyth. 17) Arg. Pind. Pyth. 18) Schol. Rhes. 36. 19) Sch. Theocr. 1, 123.

20) Das Scholion enthält noch die Worte: *Μνασίας δὲ ξενικώτερον ἀφηγεῖται τὸν Πᾶνα ἢ οἱ Κρόνου παῖς ἢ οἱ παλαιότερος αἰθέρος γενεαλογούμενος* (so H. Brunn für *παλαιός* *ἔστι*, *αἰθέρος γενεαλογ.*) *Κρόνους δὲ καὶ κρονίους τοὺς πανὶ ἀρχαίους λέγουσιν* (Brunn für *λέγουσιν*.) *αἰσχρὸς δὲ δύο πάντας* (so H. Brunn in einer für mich gemachten neuen Abschrift des Scholion), *τὸν μὲν δὲ οὖν καὶ δίδυμον, τὸν δὲ κρόνον*. Zwei Pans und den Pan (den einen) als Sohn des Kronos kennt auch Eubus de mens. p. 274 Roether. Den Namen Didymos (der an Apollon Didymäos und Amykläos erinnert) hat auch ein Wiener Ms. Collectio fabul. fab. 34. Pan (l. Pan) sive Didimon (l. Didymos) *amasse dicitur lanam. Qui spretus pavit pecora candidissima. Et ut lunae formosus videretur niveis velleribus se circumdedit atque eam ita ad rem veneriam allexit.* Konnos 14, 87 läßt den Hermes zwei Pans den Agreus oder Jäger und den Komios oder Hirten mit zwei Nymphen, der Oreade Eoso und der Nymphe Penelope, erzeugen.

verrät durch den Schluß von seiner Geburt den Humor auch in dem starken Contrast mit dem Bilde seiner lebendigen Wirksamkeit als idealisirter Arkadischer Hirte.

Pan ist uns besonders durch die Attischen und die von ihnen meist abhängigen Dichter bekannt, welche selten mit Ernst den Gott auffaßten, wie Pindar, welcher ihn den vollkommensten Chortänzer der Götter, der hohen Chariten wonnigen Liebling, oder Aeschylus, wenn dieser ihn chortliebend nennt oder sagt daß ein höchster Apollon oder Pan das Geschrei der vom Geier verletzten Vogelbrut höre (Agam. 55), oder Sophokles, wenn im Ajas der Chor ihn anruft daß er, der Götter Chorbildner, über das Meer (aus Arkadien) herkommend, ihm die selbstgelernten Nysischen, Knossischen Tänze angebe. Tänzer nennt ihn das Skolion auf ihn, Fußkämpfer der Hymnus (*φιλόποτος, πολύποτος*), der mit Euphemie den Kroton oder Kroton erzeugt <sup>21)</sup>. Gewöhnlich wird der Neuling unter den Göttern, der Hirtengott mit seinem Scherz behandelt. So in dem erwähnten Hymnus, dessen Spitze darin liegt daß die Götter an dem Knäbchen, das Hermes in Hasenfelle eingewickelt zu ihnen trug, nachdem es die Amme aus Schrecken vor den Geisbeinen, den zwei Hörnern, dem Ziegenbart, liegen gelassen hatte, sich alle ergößen, vorzüglich aber der Baccheios Dionysos, und es Pan nennen weil es allen den Sinn ergöste. Also ist nur der Genosse des Bacchischen Thiasos verherrlicht. Eine Komödie von Araros, Pans Geburt, wie andre des Hermes Geburt und anderer Götter, konnte leicht solche Scherze weiter ausbilden. Diese Geburt stellt ein Vasrelief Grimani dar <sup>22)</sup>. Zugleich aber entwirft jenes geistvolle und die Weise älterer Homerischer auf Volksglauben gegründeter Geburtshymnen auf andre Götter, in freier Dichtung geschickt nachahmende Gedicht ein erhabenes und gefälliges Bild

21) Eratosth. Cat. 28. Hyg. 228.  
1, 225 Not. 7.

22) Kind. Rel. der Hellenen

von den Gebirgen Arkadiens, der Mutter der Geisheerden, und dem Hirten und scharfblickenden Jäger, der von der Jagd heimgekehrt den Abend feiert mit den Bergnymphen.

Den Pan Nomios <sup>23)</sup> nennt Pindar Genossen der Böcklein (fr. 18), Platon Ziegenhirt (Crat. p. 280 d), Wildnährer (*θηρονόμος*) auf den Arkadischen, schneewipfeligen Bergen ein Lied auf ihn von Pastorion <sup>24)</sup>. Er ist aber nicht bloß Gott und Vorbild der Hirten, sondern auch Befruchter der Heerden: daher *νήλων* von Kratinos genannt, wie Apollon Karneios *βοράτης* (Götterl. 1, 471), *Ἐφιάτης* <sup>25)</sup>, *αἰγισβάτης*, gleich dem Bod (wie *Νυμφοσβάτης*), *πολύσπορος*, *πάνσπορος*. Pan Nomios aber erfindet sich zum Ergötzen die Syrinx: und eine Gegend rechts von Lykosura, wo dies geschehn seyn sollte, wurde danach Molpeia genannt <sup>26)</sup>. Um den Mänalos hörte ihn das Volk sie blasen <sup>27)</sup>. Bei Ovid und Achilles Tatius liebt er die Nymphe Syrinx, der Echo Gemal heißt er in einem Epigramm von Theätet, sonst auch der Peitho Gemal, und hat mit ihr oder der Echo den Iynx erzeugt. Lieblich schildert der schöne Homerische Hymnus wie er am Abend nach der Jagd musiciert, die Bergnymphen singen daß der Berg wiederhallet und Chor tanzen dazu und er mit ihnen, zu Ehren der seligen Götter und seines Vaters Hermes mit der Tochter des Dryops (14—35). Auch in einem Platonischen Epigramm tanzen nach seiner Syrinx die Hydriaden und Hamadryaden wie nach Apollons Kithara die Musen, dagegen wann am Mittag Pan von der Jagd ruht, sitzt ihm bitterer Zorn auf der Nase und der Hirt scheut sich zu springen bei Theokrit (1, 15—18): so stark greift im Süden die Mittagshitze an. Auch

---

23) Auf einem der Wandgemälde nach der Odyssee, jetzt im Museum des Capitols, ist statt Pans beigeschrieben *NOMAIΣ* d. i. *Νομαῖος*. Auch *κράδιος* wird er genannt, Gott der Wege und Stege, die im Gebirg nicht leicht zu finden sind Not. 33. 24) Athen. 10 p. 454 f. 25) Artemid. 2, 37. 26) Paus. 8, 38, 8. 27) Paus. 8, 36, 5.



die Schildkröten am Parthenion, woraus man die besten Lauten machte, waren ihm heilig <sup>28)</sup>).

Als Jäger hatte Pan den Namen Agreus, namentlich in Athen nach Apollodor, oder Agreutes, wie auch Apollon heißt: so bei Aeschylus (fr. 379). Auch von dem Homerischen Hymnus wird sein Jagen geschildert (19, 12—15), von Pansanias berührt (5, 42, 2) und in vielen Epigrammen. Auf einer Münze von Messana hält er einen Hasen. Wenn die Jagd nicht ergiebig gewesen war, geißelten ihn die Arkadischen Hirten <sup>29)</sup>, wie der Spanische Bauer im Gebirg, wenn ihm die Jagd nichts eingebracht hat, die Madonna. In einem Epigramm des Rhianos bringt ihm der Saujäger Geschenk dar. Auch den Vogelfestlern und den Fischern steht der Jagdgott der Berge bei <sup>30)</sup>, wie denn der Begriff der Götter des Polytheismus sehr dehnbar ist. Besonders ist er Aktios, bei Pindar (fr. 65) und Theokrit (5, 14) und Limenites, indem ihm ein Tempelchen oder Bild errichtet war auf der Küste, jenseit deren die Fischerbarken kreuzten oder im Hafen, von dem sie ausliefen <sup>31)</sup>. Der Bienenstöcke dagegen, die der Hirt im Wald aushebt, nimmt Pan sich an, wie Aristaios Apollon, als

28) Paus. 8, 54, 5.

29) Theocr. 7, 106. Schol. British

Mus. 10, 37.

30) Ein Epigramm von Leonidas Tarentinus wonach drei Brüder, Vogelfestler, Fischer und Jäger, dem Pan ihr Geräthe weihen, Brunck. Anal. 2, 225, 19, ist vielfach nachgeahmt, ib. 2, 9, 15. 2, 183, 2. 452, 495, 9. 766, 1. 3, 43, 28. Der Vogelfestler und der Jäger 3, 184, 173, der Fischer allein 2, 263, 5.

31) Bei Sophokles *Uj.* 680 ὁ Πάν, Πάν ἀλίπλεγκτε Κυλλανίας χιονοκτύπου πετραίας ἀπὸ δειράδος φάνηθε, ist mit G. Hermann zu verbinden ἀλίπλεγκτε φάνηθε — wie gleich darauf Ἰκαρίων δ' ὑπὲρ πελαγέων μολὼν ἀναξ Ἀπόλλων ὁ δάλιος εὐγνωστός ἐμοὶ ξυνεῖης — auch gegen Roberts Widerspruch 2. Ausg. nach Sachgründen, indem keine der vielen verschiedenen Erklärungen der Scholiasten genügt, am wenigsten die Robertsche, Sophokles aber im Gefühl seiner schöpferischen Gewalt über die Sprache auch einmal zu weit gegangen seyn und der Construction des Metrums wegen Gewalt angethan haben kann.

μελισσοπόις und speist auch ihren Honig nach einem Epigramm von Jonas <sup>32</sup>). Auch ein seinem Vater Hermes eigenes Prädicat zieht hier und da Pan an sich, εὐόδος, ἐνὸδιος <sup>33</sup>).

Auch mit Weinbau kommt Pan an seinen Bergen in Berührung, und es haben, wie es scheint, seine ländlichen Verehrer nichts von Dionysos gewußt, während in drei Städten Alea, Phigalia, Heräa Dionysostempel genannt werden <sup>34</sup>). Auch ausserhalb in späteren Zeiten finden wir beide Götter nur selten mit einander verehrt, wie man am Ausfluß des Cerasinos, wo vermuthlich gute Weide und zugleich Weinbau war, dem Dionysos und dem Pan opferte <sup>35</sup>). So in Paros nach einem Basrelief bei Stuart (T. 4 ch. 6, 5.) Des Dionysos wegen war auf der Höhe des Parnas dem Pan und den Nymphen die Korymbische Höhle geweiht <sup>36</sup>). Auf Münzen ist er mit Epheu gekrönt. Wenn nach dem Hymnus vornehmlich der Baccheios Dionysos sich an Pan ergöhte, so hat auch dieß nicht in den wirklichen Dionysien seinen Grund, die ihre Ordnung nicht abänderten. Wohl aber war für die poetische Mythologie und Kunst der Anlaß sehr günstig durch den ländlichen Pan den Schwarm zu bereichern. Gestalt und die Neigung zu den Nymphen näherte ihm besonders die Satyrn: den Chortanz liebte wie Pan auch Dionysos, ὁ ὄψας ἐλελιχθῶν. Ein Stalion nennt die Nymphen des Pan Βρομίας. Man stand daher auch nicht an nach dem Muster der Satyrn und der Silene den Pan zu vervielfältigen in Pane, welche Theokrit nennt, ein Epigramm von Myrinos, Propert, Ovid, Lucan, Panisken, die Cicero zwischen Nymphen und Satyrn stellt (N. D. 3, 17), Aegipane. Künstlern gefiel es auch Panin und Panstind hinzuzusetzen. Keine Klasse von Gegenständen,

32) Anthol. Pal. 9, 226.

33) In Apollonopolis C. J. n. 4838. Himer. Rel. 12, 8. Karl Reil im Philologus 1853 S. 176.

34) Paus 8, 23, 1. 39, 4. 26, 2.

35) Paus. 2, 24, 6,

36) Paus. 10, 32, 5. C. J. n. 1728,

ausser Hercules etwa, herrscht mehr in den reichlicher auf uns gekommenen Monumenten der späteren Zeiten: sie ist dem Humor und der Lüstertheit so günstig, so reich am Barocken und an Contrasten; zu Caricaturen paßten keine Andern besser als die Pane. Pan und die Nymphen werden besonders häufig gemeinsam verehrt, z. B. in Epigrammen der Anpte, die ihn *Νυμφῶν ἡγῆτορα* nennt, des Leonidas von Tarent, Diodoros, Archias und vieler Andern, indem Liebe zur Natur und Waldeinsamkeit Manchen solche epideiktische Anathemata eingab, und in Inschriften, von denen eine in Syrien von Seegen gefunden ihn den Befruchter und Gesellen der Nymphen nennt; einige aus Attika führt Leake an im Anhang zu seiner Topographie (2. Ausg.) An einem Altar werden dem Pan und den Nymphen zwei Flüsse beigelegt<sup>37)</sup>; zuweilen Hermes ihnen vorangestellt<sup>38)</sup>. In Megalopolis nannte man zur Erklärung des Pan Sinoeis eine Nymphe Sinoe, die mit andern Nymphen und auch besonders seine Amme gewesen sey<sup>39)</sup>. In den Nymphäen wurden dann auch die Masken des Pan, des Silen und dergleichen angebracht, so wie man auch die Panern oder Pansgrotten mit Reliefsen verzierte, wie z. B. eine von Prokles unter dem höchsten Berg von Thasos bemerkte es ist, und in der Regel waren wohl die Figuren aus dem lebendigen Gestein herausgehauen.

Mit Apollon hat Pan ausser der Weide und der hirtlichen Jagd besonders zweierlei, freilich im Contrast der allgemeinen nationalen Ausbildung des einen und ländlicher Beschränktheit des andern, gemein, Musik und Wahrsagung. Die siebenröhrige Syrinx, die schon Homer und Hesiodus nennen, Pans Erfindung und stete Begleiterin, konnte nicht Musik erziehen wie die Kithara, auch ist Pan zugleich Tänzer. Apollon war

---

37) Paus. 1, 34, 2. In einer Panshöhle bemerkt er Steine die Siegen ähnlich sahen 1, 32, 6. 38) Aristoph. Thesm. 985. Leon-Tar. ep. 25. 39) Paus. 8, 30, 2.

in Arabien spät und wenig verehrt, der Pythische in der Nähe von Syllene, in Lykosura, in Mantinea, zu Tegea Agyieus, zu Megalopolis in einer zwölf Fuß hohen sehenswerthen Statue Epikturos. Die Wahrsagung ist auf untergeordnete Art bei vielen Göttern. Am Mänalischen Gebirg, das vorzüglich dem Pan heilig war und wo man ihn springen hörte, war ein Tempel des Pan mit einer Stoa wo er einst durch die Nymphe Erato geweissagt haben sollte <sup>40</sup>). In Trözen suchte man zur Zeit der großen Pest Hülfe bei ihm und er gab den Oberen Träume ein, wie in Siphon Hypnos mit Asklepios verehrt wurde, und er hieß davon Lyterios, Befreier <sup>41</sup>). Die Sage übernimmt sich sogar und läßt Apollon die Wahrsagung von Pan, dem Sohn des Zeus und der Thymbris erlernen <sup>42</sup>).

Nach Dionysos konnte unter den alten Göttern von dem neuen keiner mehr angezogen werden als Aphrodite. In Olympia hatten beide sogar einen Altar gemeinschaftlich <sup>43</sup>). Besonders aber haben Poesie und Kunst sie vielfach verbunden mit einander, z. B. Vasengemälde in den oberen Figurenreihen, die auf die Vorstellung der unteren bezügliche Götter enthalten <sup>44</sup>).

Auch die Päderastie hat man nicht ermangelt auf Pan zurückzuführen, so wie eine Reihe lieberlicher und frecher Epigrammenmacher in Zeus als Liebhaber des Ganymedes ihren Schuttpatron findet. Eine anständige Benennung für diese war *ἔβρις* <sup>45</sup>) und Pan heißt unter andern auch Sohn der Hybris und des Hermes <sup>46</sup>). Dieser Pan wird bei Theokrit

40) Paus. 8, 37, 9. 36, 5. 41) Paus. 2, 32, 5. 42) Apollod. 1, 4, 1, wonach im Argum. Pind. P. obenhin gesagt ist: οὗτος γὰρ τοῖς Ἀρκάσι θεμιστεύει ἐπιμελῶς. 43) Paus. 5, 15, 4. 44) Mus.

Blacas pl. 7, wo p. 27 mehrere Beispiele angeführt sind. Sinsu kommt auch die Rückseite der unlängst entdeckten Dariusvase. 45) Theogn. 39, in Argos waren die Knaben *ἀνέβριστοι* und rein, Zenob. 2, 3. "

46) Schol. Lyc. 772. Schol. Eur. Rhes. 36 Apollod. 1, 4, 1. Heyne schreibt mit Aegius und der Commel. *Θέμβριος* für *Ἰβριος* weil

angerufen (7, 103) und in der plumpen Legende der Patraer bei Pausanias verfolgen die Pane in Mesatis den Dionysos (7, 18, 3.) Pan liebt den Daphnis bei Stesichoros, Theokrit und vielen Epigrammendichtern. Ein andrer Wis liegt in Ὀρανός als Mutter des Pan: daß Jambe seine und der Echo Tochter genannt wird <sup>47)</sup>, geht auf die Joten der Jamben, so wie Πάνες <sup>48)</sup> und πανεύειν von der Begierde gebraucht wurde. Da auch Titan die gedachte Bedeutung von Pan hat <sup>49)</sup>, so ist der Sinn des Chors in den Titanopanen, einer Komödie des Myrtilos, klar. Auch von dieser Seite gleichen einander demnach Pan und die Satyrn, die von Sophokles in einem Satyrspiel als Liebhaber des Achilleus aufgeführt werden.

Aus dem Aufenthalt des Pan in hohen Bergwäldungen entwickelte sich der Glaube, daß die unbekannten Töne die man oft hörte, von ihm herrührten, eben so natürlich als das Dichterbild daß er die Nymphe des Wiederhalls liebt. Wenn Pan springt und die Bergnymphen singen im Tanze, dann umhalle der Laut die Gipfel des Bergs, sagt ein Homerischer Hymnos (19, 21) und die um den Mánalos weideten glaubten dann Pan springen zu hören (Paus. 8, 36, 5), wenn sie nemlich ein gewisses Brausen in der Luft oder sonst ungewöhnliche Klänge plötzlich vernahmen. Der Scholiast des Rhesos (36), der die sogenannten Πανικά κινήματα erklärt, erinnert mit Recht an das Erwachen des Odysseus im Phäakenlande, der zuerst nicht weiß, ob die Stimmen die ihn erweckten, solche der Jungfern Nymphen seyen, welche die hohen Berghäupter

---

nach Schol. Theoc. 1, 118 auf Syrakusisch der Flußname Θύμπερος ἀπὸ τῆς θύρας komme, worin nur liegen könnte daß in Syrakus für θύρος zweideutig auch gesagt wurde θυμπερος, von θύω, was der Erklärer umdreht. Auch das Argum. Pind. P. 1 hat τὸ αὐτὸς καὶ Θύμπερος.

47) Etym. M. p. 463. 48) Hesych. Πάνες. τοὺς ἐκνοοῦσας νότους ἀποδρῶς περὶ τὰς συνουσίας ἔλεγον Πάνες. 49) Hesych.

bewohnen, oder menschliche (6, 122.) Denn daß solche Luststimmen <sup>50)</sup> späterhin ausschließlich dem Pan zugeschrieben werden, ist doch nur zufällig. Als Grund dieser Panischen Regungen giebt Apollodor bei dem Scholiasten an, die Berge und Waldthäler und alle Berghöhlen seyen klangvoll, indem manigfaltige Stimmen in den Bergen durch Jäger und zahme so wie wilde Thiere entstehen, die durch den Wiederhall verdoppelt würden. Daher sagten denn Manche, da sie die Körper der diese Töne von sich Gebenden nicht sähen, sondern nur die ihnen auffallende Stimme hörten, Pan und die Nymphen stimmen Pfeisen und Syringen an <sup>51)</sup>. Der wahre Grund ist ein andrer und nicht für alle Stimmen des Pan derselbe. Auch Attius weiß von einem *Silvani melos*, wofür Statius sagt, der Bauer höre den Pan im Schatten der Nacht (Theob. 3, 480.) Cicero nennt die Stimmen der Faune (N. D. 2, 2), die er aber niemals gehört habe (3, 6.) Diese wunderbaren Klänge, wenn sie stärker waren oder als dämonisch erklingend, löbsten natürlich durch das Plötzliche und Geheimnißvolle Grauen und Schrecken ein und man legte, wie der schon citirte

---

50) Pindar sagt: τὸ παντὶ μῦθος γλάϊος Parth. fr. 3 und Kratinos nennt Pan *βασίλειος*, ein Orphiker *Βρυάκιος*. Krißides sagt bei den Dichtern haßen die Pane und Satyrn auf den Bergen und um die Bäume, sich ergötzend in der Sommerzeit, als die musikalischsten der Götter 1 p. 249 Jebb.

51) Eine mythische Erklärung des Panischen Schreckens bei Plutarch de Is. 14. Ueber die Stimmen aus der Höhe, Morgenblatt 1827. Der Gesang der Hulla, Helbre Slaat, „eine vermuthlich unterirdische Musfel oder ein hohler klagender Ton, den man oft auf den Bergen hört.“ P. E. Müller Sagenbibl. 1, 275. Wann der Sturm Nachts im Walde heult und tobt, sagt das Volk im Zugerngau, der Lärst oder der Dürst jagt. Grimms Deutsche Sagen 1, 359. Im Entlebuch weiß man dagegen von dem Postertli, einer Unholdin, deren Jagd die Einwohner Donnerstag vor Weihnachten in einem großen Aufzug mit Lärm und Geräusch jährlich vorstellen. Stalder Ibiotikon 1, 208 f. 329. 2, 405. Auch über „Lustmusfel und Teufelsstimmen“ auf Seylon und in benachbarten Ländern ist berichtet worden.

Scholiast des Rheseos sagt, die Bestürzung durch plötzliche Furcht dem Pan bei wegen der in den Bergen entstehenden Klänge, wo Pan sammt den Nymphen springt. Er schreckt durch seine Sprünz Landleute und Holzhauer in einem Didymäischen Dankelspruch bei Eusebius und so bei Longus (2 p. 53 Villoin.) Der scanto oder spavento der Sicilischen Hirten ist vermuthlich von den Verehrern dieses Gottes vererbt <sup>52</sup>). Ein dunkles Grauen, das im Kampf oft ganze Massen zu plötzlicher Flucht hinreißt, wie ganze Heerden plötzlich scheu werden, und sich ohne Panische Klänge im Walde sehr gut erklären läßt, wurde dann auch der Ähnlichkeit wegen dem Pan zugeschrieben und Panstimmen als die Ursache zur Entschuldigung entweder oder um sich göttlicher Hülfe zu rühmen hinzugebichtet. Darum dichtet Epimenides, Pan habe blasend auf dem gewundenen Muschelgehäuse (*κόλπος, κόλπος*, das vor oder statt der Trompete diente) die Titanen in der Schlacht zu Paaren getrieben <sup>53</sup>), oder rief Pan, als der Feldherr des Dionysos in Indien, da dieser in einem engen Thal dem Angriff vieler Feinde bang entgegensah, dem Heer ein großes Geschrei zu erheben, das von den Felsen so mächtig wiederhallte daß die Feinde flohen, „woher die leeren und nächtlichen Aengsten der Kriegsheere dem Pan zugeschrieben werden“ <sup>54</sup>). Im Rheseos wird dieß die furchtbare Geißel des Pan genannt (36) und wie vielen Schlachten der Ausbruch des Panischen Schreckens, der nach der Bemerkung des Thukydides (7, 80) in allen Heeren, besonders in den größten und bei Nacht, leicht ausbrach, angebichtet worden, ist bekannt. So der Marathonschen und der Salaminischen, lang nach Aeschylus und Herodot, der gegen die Gallier bei Delphi <sup>55</sup>). Valerius Flaccus, der dieß Geiße des Pan in der Schlacht ins Ungeheure ausmalt,

52) Boccone in Swinburnes Reisen durch beide Sicilien 2, 438.

53) Eratosth. Cat. 27.

54) Polyaen. 1, 2.

55) Paus.

10, 23, 5. Saepe in praeliis Fauni auditi, Cic. div. 1, 45.

fügt hinzu daß derselbe auch oft die scheuen Stiere von den Krippen reiße, daß sie flüchtig das Gesträuch niederreißen (3, 51—57), während Cornutus doch bei dem Scheuerwerden der Heerden durch Geräusch aus Wäldern und Schluchten stehen bleibt (27.) So wird auch Geistesverwirrung als Zorn des Pan betrachtet <sup>56)</sup>, des Pan, der Heta oder der Korybanten <sup>57)</sup>.

In den Zeiten der Rückkehr zu der alten allgemeineren Naturbedeutung der Götter ist besonders auch Pan in einem dem Schlage seiner eigentlichen Verehrer ganz entgegengesetzten Kreise wieder erhöht, ja durch den zufälligen Laut seines Namens, welchen Proclus und seines Gleichen als ursprünglich bezüglich auf das All, die Einigung der Elemente deuten, indem die einzelnen Gliedmaßen auf die Himmels- und Erdkörper anspielen sollten, auf den Gipfel erhoben worden. Der ländliche Gott, die beliebte Charakterrolle in Dionysischen und Aphrodisischen Darstellungen, gab zuletzt <sup>58)</sup> indem sein Name als Neutrum genommen wurde, einen großen Gegenstand theologischer Schwärmerei ab. In der Orphischen trunkenen Weisheit ist er Protogonos, der Erstgeborne, dem sie Flügel geben <sup>59)</sup>, der Herr der Materie, der wahre Zeus, der gehörnte, dieß *κεράωνες* als Mischer (der Dinge) verstanden, wie in dem Orphischen Hymnus auf ihn (10, 12), wie in einem Fragment ausdrücklich erklärt ist (28, 13):

56) Eurip. Med. 1162.

57) Hippol. 140, des Pan vorzüglich und der Hetae, sagt der Scholiast zur Medea. Daher bei Theokrit 5, 14 der läugnende Hirt sagt: οὐ μὲν, οὐδὲ τὸν Πᾶνα — ἢ κατὰ τήνας τὰς πέτρας, ὠνδρωπε μανεῖς εἰς Κράθιν ἀλοῖμαν. Wozu ein Scholion bei Casaubon Lectt. Theocr. c. 7, das in J. Alberts Scholiorum Theocr. pars ined. ad fidem codicis Genov. 1843 übergangen ist, aus dem Einfall des Dichters, wie oft geschieht, auf einen Gebrauch schließt: οὐ μάτην τὸν Πᾶνα ὀμνυσύν· εἰώθασιν γὰρ οἱ ἐκ πτοίας καὶ μανίας καταχρημνίζειν μέλλοντες . . . πάντα δὲ εἰς ταῦτα Πανὸς δέσματα.

58) Cornut. 27. Porphyrius de A. N. 6 denkt unter κόσμος, der in Grotten verehrt werde, so wie die Nymphen, den Pan.

59) Damasc. π. ἀρχῶν p. 254 s.



*Ζεὺς δὲ τὸ πάντων ἰσὺν θεὸς πάντων τὴ καρδίᾳ,  
πνεύματα συγκλῶν, φωνάζει τὴ ἀερόμικτος,*

der Demiurg, das All, der deus magnus, pantheus, das *καὶ πᾶν*, weshalb er mit einer goldnen Sphära auf dem Haupt abgebildet wurde<sup>60</sup>), oder inmitten des Thierkreises, in dem er durch seine Musik (wie Apollon) den Kosmos bewegt, auf geschnittenen Steinen, vor ihm ein brennender Altar, woran sich ein Boß aufrichtet, mit einem Stern darüber<sup>61</sup>). Plutarch erzählt, Schiffer, vorüberfahrend an einer Insel von Hellas, hätten den Klageruf vernommen, der große Pan ist todt, und die vielen „Philologen“ welche Tiberius befragte, hätten erklärt, es müsse dieß der Sohn der Penelope seyn (de def. orac. 17.) Die Geschichte welche Plutarch berichtet, ist so künstlich ausgebildet und auf den Effect eingerichtet, wodurch sie ja auch bis an den Kaiserhof vorgebrungen ist, daß sich dadurch bestätigt was man ohnehin vermuthen mußte. Das Wort nemlich ist so sinnschwer daß die Anekdote dagegen erscheint wie eine kunstreiche Einfassung die um einen Edelstein gelegt wird um sein Farbenspiel zu heben. Der Pantheismus, der um die Zeit des Tiberius die Stelle der alten Götter großentheils eingenommen hatte, mag für die Meisten ein inhaltsleerer Hylozoismus gewesen seyn, gar sehr verschieden von der begeisterten Vorstellung des Apostels, wenn er Gott den Allgegenwärtigen nennt, aus und in welchem die Welt ist oder von dem neueren Pantheismus (oder Theismus), der Gott und Welt so wenig als Seele und Leib, Geist und Materie zu unterscheiden aufhört: immerhin war er wohl noch die Hauptstütze des sinkenden Heidenthums gegenüber den Christen. Der große Pan ist todt aber konnte um diese Zeiten eben so gut ein Christ aussprechen als ein tiefer blickender Heide, welcher ahnte daß der neuen Bewegung der Geister weder die

60) Euseb. pr. ev. 3.

61) Gal. di Fir. Cammei tv. 2, 1.

Smiths Bilderb. 4, 5. Stosch P. gr. p. 204 n. 1232.

Orphische gelehrte und schwärmende, noch die vulgäre und flache Auffassung der Hellenischen Theologie und Mythologie in die Länge werde widerstehen können. Die philologischen Freunde des Tiberius aber saßen entweder das Omen nicht oder glaubten es abzuwenden indem sie es auf den Arkadischen Bockspringer bezogen, der aber niemals der große Pan genannt worden ist <sup>62)</sup>.

## 26. Poseidon (1, 622—643) und Amphitrite.

Die höchste Gewalt des Poseidon ist und bleibt die über das Meer. Pausanias sagt ausser den Namen welche dem Poseidon die Dichter zum Schmuck der Verse und die verschiedenen Staaten bei sich je zu eigen gegeben, habe er diese Beinamen bei allen, *παραγὰτος*, *ἀσφάλιος* und *ἱππιος* (1, 21, 3.) Der letzte von diesen ist in der historischen Zeit der herrschende eigentliche Ehrentitel des Gottes, den er an manchen Orten auch als seinen besondern führt, auf Kolonos, auf dem Isthmos <sup>1)</sup>, in Olympia, Mantinea, Thelpusa und Phigalia, Pheneos <sup>2)</sup>, Methydriion, bei den Dichtern aber, den Tragikern, Aristophanes u. a. ganz gewöhnlich. Wie er Gott der Pferde, der Pferdezucht und des Wagenfahrens geworden, ist vorher gezeigt worden. In seinem Hain in Onchestos ward ihm ein Pferderennen mit Wagen gefeiert <sup>3)</sup>. Pamphoos nannte ihn im Hymnus sowohl der Pferde Geber als der Schiffe <sup>4)</sup>, er wird der Fürst der Rosse von Stesichoros ge-

62) Die Ansichten über diese Sache gehen leichtbegreiflich sehr weit auseinander. Schon in den Miscellan. Lips. 4, 143—63 steht eine Abhandlung von Wagner: *Historia de morte magni Panis apud Plutarchum sub examen revocata.* 1) Himer. Or. 3, 10.

2) Paus. 8, 14, 4.

3) Hom. H. in Ap. Pyth. 52.

4) Paus. 7, 21, 3 *ἱππων τε δαῖτῃρα νῶν τ' ἰδυοχορδαίων.* Woran ich ehemals, auch Preller Demeter S. 388 dachte, *δαῖτῃρα*, verdirbt in andrer Hinsicht, und mit Recht bleibt Schubart in der neuesten Ausgabe 1854 T. 2 praef. p. VIII bei *δαῖτῃρα*.

nannt, er hat sie gebändigt, heißt daher *ἄμαρος* <sup>5)</sup>; der Roß-  
 Bezwinger und den Reiter der Schiffe nennt ihn der kleine  
 Homerische Hymnus, *ἰννοδόμος* und *ἰνναρχος* Pindar  
 (P. 4, 45), der im Beginne des Wettrennens angerufen wird  
 (P. 2, 12. 6, 80.) Er ist *Ἰννορράτης* in Arkadien, wo sein  
 Fest Hippokrateia <sup>6)</sup>, *Ἰννυέτης* in Delos <sup>7)</sup>. Dem Pelops  
 hat er den goldnen Wagen und geflügelte Roße geschenkt <sup>8)</sup>,  
 den Wagen auch dem Ibas <sup>9)</sup>, und ihm opfert Bellerophon  
 nachdem ihm Athena Chalinitis den Zügel im Traum gezeigt  
 hat. Auch in Kolonos hat er zuerst die Zügelanlegung gelehrt  
 nach Sophokles <sup>10)</sup>, woher in Athen sein Name *Βλάτης*,  
 Pferdelenker <sup>11)</sup>, *ἰνναορής*. Mit Zügeln geschmückte Roße  
 versenkten in alter Zeit die Argeier in ein vermeintlich aus  
 dem Meer kommenden süßes Wasser mit Namen Deine <sup>12)</sup>.  
 Epiturius nannte man ihn in Tánaron, von der Pflege oder  
 dem Aufziehen der Pferde <sup>13)</sup>. Pindar nennt diese Poseidenisch  
 (Ol. 5, 21.) Wie eng man Symbol und was damit zusam-  
 menfiel und die Person verknüpfte, zeigt sich in dem Glauben  
 daß Pferdewiehern bei Wahnsinnigen von Poseidon herkomme <sup>13a)</sup>.

Die schönsten Sprossen aus diesem Symbol sind Pega-  
 sos, der mit seinem Huf die Roßquelle hervorschlägt und der  
 in der Thebais aus der Natur in die Heldenpoesie versetzt er-  
 schien, und Arion als Ehre des Poseidon, die keineswegs  
 von dem Sprung der Quelle unmittelbar entstanden sind. Wie  
 im Arion, so ist auch in andern Sagen das Pferd von Po-  
 seidon geschaffen, besonders in Thessalien, wo dem ersten Roß  
 der spätere Erfindung verrathende Name *Ἐκφύτος*, mit  
 Bezug auf Schiff, da die Schiffe mit Trinkschalen, Trinkgefäßen

5) Pind. Ol. 13, 66. Strab. 8 p 368.

6) Dionys. A. R.

1, 33.

7) Lycophr. 766 c. Tzetz.

8) Pind. Ol. 1, 87.

9) Apollod. 1, 7, 8.

10) Oed. Col. 713.

11) Hesych.

12) Paus. 8, 7, 2.

13) Paus. 3, 14, 2.

13a) Hippocr.

de morbo sacro 2.

verschiedener Art die Namen oft gemein haben, gegeben worden ist <sup>14)</sup>, in Athen, indem Spätere statt des *ἵππου* auf der Akropolis ein Pferd setzten <sup>15)</sup>. Nach den Sagen der ritterlichen Escherleffen ist der Stammvater der allerebelften Raze Kabardinischer Pferde aus dem Meer hervorgegangen <sup>16)</sup>.

Die Legende bedient sich des Bildes auf ihre alberne Art. In Arabien hat der Phippos die Gestalt eines Pferdes angenommen und Demeter sich in eine Stute verwandelt, hat Rheia dem Kronos für den Poseidon ein Fohlen zu verschlingen gegeben (Paus. 8, 8, 2), ist Argos pferdenähnend weil es dem Poseidon Pferdeweide gewährt (Stoph. B.) u. dgl. Die bildnerische Symbolik gab den Silenen Pferdeschwänze, den Tritonen Pferdeoberleib (wie sie auch den Stier und den Bock benutzte), oder schuf Hippokampen. Auch setzte sie den gegen einen Giganten kämpfenden Poseidon auf ein Pferd (Paus. 1, 2, 4.) Die Städte setzen ein Ross auf die Münzen, wie Delion, Aspledon, Phara, Plataä, Tanagra (Sestini Lett. num. 2. serie T. 2 lett. 3), Mylasa (Mionnet T. 3 p. 354), Poseidonia u. a. Die Namengebung benutzte fleißig dasselbe Sinnbild des Wassers, wie in *Ἰπποδόν*, *Ἰπποπόδον*, *Μελιττή* unter den Nereiden, *Ἰππώ* und *Ζευξώ* unter den Okeaniden, Pippo, Pippa als Amme des Dionysos, Hippothoe als Mutter des Proteus von Poseidon. Ein Bildhauer stellte neben die Danaiden ein Pferd (M. Piocl. 4, 36.) ...

Von dem Brüllen des empörten Meers heißt der Erberschütterer auch stierartig, *ταύρεος*, im Hesiodischen Schild (104) <sup>17)</sup>, und

14) Hesych. v. *ἵππος*, wo *ἱπποῖος* von Schaw gelesen wurde, Etym. M. p. 473, 42 wo *ἱπποῖος* in *ἱπποῖον* verdorben ist, Schol. Pind. P. 4, 246. Prob. und Serv. Georg. 1, 12, der Mythos Lucan. 6, 396. Philostr. Im. 2, 14. Schol. Apollon. 3, 1243. 15) Schol. Pind. P. 4, 246.

16) Pallas Reise in die südl. Statthalteresch. Th. 1 S. XIII.

17) Heinrich in seiner Ausg. widerlegt mit Recht das Mythol. Br. 2, 276, irrt aber mit Lages und Reuten darin daß er die Uebertragung des Bildes von den Flüssen auf Poseidon annimmt.

ταύρος<sup>18)</sup>, sein Fest ταύρια<sup>19)</sup> in Rhizos, indem dort ein Monat Laureon hieß laut einer Inschrift<sup>20)</sup>, nach dem Fest, wie Caplus p. 201 bemerkt. In Ephesos hießen die am Fest des Poseidon den Wein einschenkenden Jünglinge ταύροι<sup>21)</sup>, nach dem Gott ohne Zweifel, wie in Rhizos die ιερονόμοι an der Synodos des Laureon παλάσσαι hießen. Der Kanthos brüllt in der Ilias wie ein Stier (21, 237) und der helikonische Poseidon freut sich wenn der um seinen Altar von Jünglingen gezogene Stier brüllt (20, 403), was die Iomer als ein glückliches Opferzeichen auch späthn betrachteten<sup>22)</sup>. Archilochos läßt den Acheloos als Stier mit dem Herakles kämpfen und den Fluß Helon als Stier kennen wir aus Timäus<sup>23)</sup>, unzählige andre mit Stierköpfen oder Hörnern<sup>24)</sup>, bei denen aber eine ganz verschiedene Bedeutung, die der Fruchtbarkeit eingetreten ist, obgleich Strabon das Bild vom Gebrüll und den Windungen der Flüsse erklärt (10 p. 458.) Wenn einmal gefabelt worden daß Poseidon Stiergehalt angenommen habe, bei Ovid (Met. 6, 15), so gehört dieß zu den niedrigen Ausläufern der Volkslegende oder der poetischen Variation. Hingegen hat der Eindruck der Meeresgotttheit auf das Ohr als Laureos fast nicht weniger Einfluß auf die Art seiner Verehrung gehabt als der durch das Auge als Hippios. Denn einen Stier opfert in der Ilias Nestor dem Alpheios, einen Stier dem Poseidon (11, 727) und viele Stiere auf der Rückfahrt in der Odyssee nachdem er Gerastos erreichte (3, 178), so wie die Phylia dem Enosichthon dunkelen Haares ganz schwarze Stiere opferten (3, 6.) Ein schwarzes Lamm wurde dem Wassergeist auch in Schweden dargebracht. Einen weißen Stier läßt Pindar, der auch in ein Lemenos des Poseidon

18) Hesych. ταύρια Cornut. 19.

19) Hesych.

20) Cayl. Rec. T. 2 pl. 59.

21) Athen. 10 p. 425 c.

22) Strab. 8 p. 348 s.

23) Schol. Pind. P. 1 fin.

24) Ael. 2, 23. Spanh. de pr. n. 1 p. 394 s.

eine Stierherde setzt (P. 4, 204), von Bellerophon dem Vater Pferdehändiger opfern (Ol. 13, 69.) Einmal sind in der Odyssee dem Opfer des Stiers ein Schaafbock und ein Eber beigelegt (11, 131.) Der Stifter von Lesbos muß dem Poseidon einen Stier versenken<sup>25)</sup>; ein schwarzer Stier wird ihm geopfert bei Philostratus (Im. 2, 16.) Auch Stierkampf, Stierziehen zu Ehren des Helikontos kommt in der Ilias vor (20, 403), das späterhin unter dem Namen der Taurokathapsien beliebte Spiel. Allerlei Anwendungen wurden auch von diesem Sinnbild gemacht, Seestiere unter den Tritonen gebildet, die Kretische Ueberschwemmung in einen Stier verwandelt, wie der wilde Kretische Stier, so gegen Hippolyt der Marathonsische von Poseidon geschickt, in der Fabel der Stier von Poseidon, der Mensch von Zeus geschaffen<sup>26)</sup> u. s. w.

Poseidon steht der Schifffahrt vor, Zeus oder er verderben die Schiffe bei Hesiodus (Op. et D. 665), rufe Zeus und den im Meer, Aeschylus<sup>27)</sup>. Zeus Poseidon hat mit dem Blitz auch den Dreizack<sup>28)</sup>, er ist Herr der Schiffe<sup>29)</sup>, Retter der Schiffe, der schönen Fahrwind giebt<sup>30)</sup>. So ist er der Gott der Phäaken, der Rhodier. Als die Griechen der Flotte vor Artemision ihn als Retter und Beistand (σωτήρ) angerufen hatten, behielt er dort diesen Namen<sup>31)</sup> und unter dem Namen ῥοῦναρος erhielt er das Andenken an Seesiege an mehr als einem Punkte der Inseln und Küsten.

Grotten in der Nähe der Seeufer dienten nicht selten zur Verehrung des Seegottes. In Gestalt einer Höhle war sein Tempel mit seiner Statue davor, auf der Spitze von

25) Plat. Sept. sep. conv. 20.

26) Babr. 59, 5.

27) Nach Paus. 2, 24, 3.

28) Eilken Berl. Gemmen 2, 92.

Der Name ΠΑΙΔΥς, wie auch Osann las Corn. de N. D. p. 313, zeigt das nicht Consus zu verstehen sey: ein spätes und affectirtes Wortchen.

29) Pind. P. 4, 207.

30) Hom. H. 22. Epigr. 7.

31) Herod. 7, 102.

Ednaron <sup>52)</sup>, was sich auf Thera wiederholt <sup>53)</sup>. Seine Tempel aber hatten häufig Myle, wie in Lánaron <sup>54)</sup>, Samothrake <sup>55)</sup>, auf Kalauria <sup>56)</sup>, zu Gyrá <sup>57)</sup>. Wer glücklich über Meer hin entkommen ist, dem ist Rettung noch mehr zu gönnen, der ist auch weniger gefährlich als der Flüchtling der nur eine Grenze erreicht hat.

In späten Zeiten kommt auch ein Poseidon der Jagd (*αἰγέας*) d. i. des Fischfangs vor <sup>58)</sup>. Dieser wird in einem Epigramm von Philippos gefeiert <sup>59)</sup> und Varro sagt von Enkalus, er gebe im Fischfang dem Neptunus selbst nichts nach <sup>60)</sup>.

Mehr als bei einem andern der Götter wiederholt sich bei Poseidon die Legende von einem Streit mit einem andern um eine Stadt. Am berühmtesten ist sein Wettstreit mit Athena in Athen, wo er Meerfluth (*Παλασσα, πῶμα*), sie den Delbaum als Probe göttlicher Kraft und Wohlthätigkeit schafft und Kekrops oder die zwölf Götter für Athena entscheiden, was Phidias am Parthenon mit der Geburt als die Einsetzung der Göttin verband <sup>61)</sup>. In Trözen stritten beide um das Land und Zeus verordnete daß sie es gemeinschaftlich hätten, weshalb Athena als Polias und Ethenias, Poseidon als Basileus verehrt wurde <sup>62)</sup>. Aehnlich in Korinth, wo Briareus den Streit schlichtet indem er theilt, dem Poseidon den Isthmos, dem Helios Akrokorinth giebt <sup>63)</sup>. In Argos haben unter Phoroneus die Flüsse Inachos, Kephisos und Asterion

32) Paus. 3, 14, 2, 23, 4. 33) Böckh über die dort von H. v. Prokesch gefundenen Inschr. S. 48. Jo. Franz El. Epigraph. p. 54. Die Sage des Lánarischen Tempels wurde aufgefunden von dem Bildhauer Siegel, Bull. 1857 p. 154 s. 34) Corn. Nep. 4, 4, 4. Paus.

4, 24, 2. 35) Diod. 3, 55. 36) Strab. 8 p. 373 s.

37) Philostr. *Im.* 2, 13. 38) Lucian. *Piscat.* 47.

39) Anthol. 6, 38.

40) *De re r.* 3, 17, 2.

41) Der

Wettstreit durch Ross und Delbaum wird nach Theben verlegt durch Schol. Stat. Theb. 12, 622, vermuthlich aus Irrthum. 42) Paus. 2, 32, 6.

als ihr Poliucho Plutarch. Theb. 6.

43) Paus. 2, 1, 5.

der Hera das Land zugesprochen und darum Poseidon erzürnt ihnen das Wasser zurückgezogen, so daß sie im Sommer, wann es nicht regnete, trocken lagen <sup>44</sup>). Umgekehrt rächte sich nach andrer Sage bei Pausanias Poseidon (ähnlich wie er es in Attika that) indem er, dem Inachos zürnend, die Quellen vertrocknet, oder indem er das Land überschwemmte, worauf Hera von ihm erlangte daß er zurückwich und an dem Punkt von wo an es geschehen, ihm als Uberschwemmer (*Προκλύσμος*) ein Tempel gesetzt wurde (2, 22, 4.) Hierunter liegen weder religiöse noch politische Spannungen versteckt, sondern für die Natur des Bundes ist in der Religion der Grund aufgesucht worden. Um Aegina streitet Poseidon mit Zeus, Delphi tritt er, vermittelt seiner Verbindung mit Gaea, dem Apollon gegen Kalauria ab <sup>45</sup>), um Naxos streitet er mit Dionysos, er überall nachstehend <sup>46</sup>). Man sieht an der Menge dieser Streite wie man in Griechenland Meer und Land gegen einander abzuwiegen gewohnt war, die auch mit dem Himmel als die große Drei zusammengefaßt waren.

Sonst ist Poseidon arm an Fabeln. Die Ilias enthält die auch von Panyassis, Sophokles (*Πομπ.*) und Euripides (Tr. 5) wiederholte Sage, daß er dem Laomedon ein Jahr um Lohn dienen mußte mit Apollon, der die Heerden weidete, indem er die Mauer um die Stadt baute (7, 452. 21, 442), weit und schön, und nicht zu durchbrechen (7, 452. 21, 442—47.) So verschließt er auch in der Theogonie den Tartaros mit ehernen Thoren (732.) Dieß ist vermuthlich hergeleitet von dem Erheben neuer Inseln durch Poseidon Asphakios in Verbindung damit daß die Felsufer so häufig wie Wände aus-

44) Apollod. 2, 1, 4, 9, Paus. 2, 15, 5. Der Streit wird auch aus Ptolemon angeführt Schol. Aristid. Panathen. p. 188, 13.

45) Strab. 8 p. 374. Paus. 2, 33, 2. 10, 5, 3. 24, 4.

46) Plutarch. Sympos. 9, 6. Daher bei Gelehrten der Name *Ἀποβρύς*.



sehen. Mit dem Menschenmörder Ares streitet Poseidon vor dem Areopagos. Die Fabel von ihm und Theophane bei Hygin (188) ist gar abgeschmackt.

Genealogisch zu dichten hat Poseidon mehr Spielraum gegeben als außer Zeus ein andrer der Götter. Gellius bemerkt, die ehrwürdigsten Männer würden Söhne des Zeus genannt, wie Aeolos, Minos, Carpehon, die wilden und unmenslichsten, wie der Kyklop, Kerkyon, Ekiron und die Lästrygonen, Söhne des Neptun (15, 21.) Letzteren können wir hinzufügen den Prokrustes, Sinis, Amphyos, Antaios, der die Köpfe der Fremden an Poseidons Tempel befestete <sup>47)</sup>, Amphyos, Busiris, die Kerkopen. Einen Eisensresser nennt Plautus Gaius des Neptun (Mil. glor. 1, 1, 15), wie Lucilius einen Carbo Sohn Neptuns; alle Gewaltfame und Mörderische (*μεγαλει-βουλοι*) sind seine Söhne sagt Cornutus (22). Besonders wurden auch unnatürliche, wunderbare Wesen auf ihn zurückgeführt wie die Molioniden der Ilias, die Aloidon, die Kyklos beide, Briarnus, die Lamia. O Poseidon rief man aus vor Schrecken oder Verwunderung <sup>48)</sup>. In der Ilias sagt Patroklos zu Achilleus, dich haben nicht Peleus und Thetis erzeugt, sondern das grüne Meer und die himmelhohen Klippen, so schroff ist dein Sinn (16, 34.) Zuweilen scheint die Abstammung von Poseidon die Herkunft von über See zu bedeuten, wie bei Agenor, bei einem Pelasgos, Sohn des Poseidon und der Larissa, der auf einen ersten, Pelasgos, den Sohn des Zeus und der Niobe gefolgt seyn soll <sup>49)</sup>. Dann sind Volkstämme und Küstenstädte an ihn geknüpft, z. B. Ezer, Megareus, Onchestos, Diplos von Asta, Laras, Eleios, mit dem vielleicht die Endymionsage in Verbindung zu bringen ist, die Rhodier durch die Nymphe Rhode, und Geschlechter, wie Pelias, Neleus, Aegeus, Theseus, Eumolpos, Euphemios.

47) Pind. J. 3, 72.  
A. R. 1, 17.

48) Plat. Euthyph. p. 301.

49) Dionys.

Das Meer, das den Griechen so viel unter Augen stand, durch Beiwörter des Poseidon zu malen verstehen besonders Pindar und Aristophanes, der ihn auch Pontoposeidon nennt (Pl. 1050). Der Erde Beweger und des Meeres heißt er in einem Homerischen Hymnus (22), Erschütterer der Erde bei Sophokles (Tr. 503.). Er spaltet die Inselgruppen <sup>50)</sup> und reißt Felsen ab, wie Nisyros von Kos, nach Apollodor und Strabon <sup>51)</sup>. Dieß der *Περγατος* der Theßalier bei Pindar (P. 4, 138), der dem Peneios den Durchbruch zum Meer erzwungen hat <sup>52)</sup>. Von den Bogen heißt er *Λεγάων*, bei Euripides, Kallimachos, *Λεγάος* schreibt Pherekydes. *Asphalios* oder *Asphaliados* ist er in so fern der erschüttert auch feststellen kann, wie Apollon Genähe und Abhülfe verleiht. Als solcher ward er verehrt von den Rhodiern, die ihm auch nach Strabon eine im Jahr 237 vor Chr. vulcanisch-entstandne Insel weihten, in Athen <sup>53)</sup> und in Sparta <sup>54)</sup>, so wie auf Länaron <sup>55)</sup>, wie als *Gäeochos* bei Therapne und in Gythion <sup>56)</sup>. Statt *Gäeochos* sagte man auch *Ἀμφίβαςος*, von *αἶα*, also statt *ἀμφύβαςος* <sup>57)</sup>, nach Tzetzes in Kyrene. Dem Erberschütterer singt das Volk unter dem Erdbeben einen Páan bei Xenophon (Hell. 4, 7, 4.) Dieser heißt bei Euphron auch *Ἐνναύς* (122), Stößer, wie *ἐννοούβαςος*, wobei Tzetzes *Μίλετ* anführt, wenn nicht Andränger, wie ein reißender Fluß in Theßalien *Ενταύς* hieß. Es ist zu denken, daß an manchen Orten dem Poseidon nach dem augenblicklichen Stande des Meeres geopfert und daß dieser durch einen Beinamen be-

50) Callim. in Del. 30—37.

51) In einem Vasengemälde

schleudert er einen Felsen de Witte Coll. de Vases n. 128. In einem bei Philostratos 2, 14 sprengt er ihn mit dem Dreizack.

52) Schol. 246. Erschütter ist *ἐναρμόνιος*, wie auf dem Ambos hämmern, Hesych. nach dem Hesiodischen *ἐλαττωπος* und *ἐλασπέτρης* im Hymnus auf Hermes 187. 53) Schol. Aristoph. Ach. 683. 54) Paus. 3, 11, 9.

55) Schol. Aristoph. Ach. 510.

56) Paus. 3, 20, 2. 21, 8.

57) Lycophr. 749.

zeichnet wurde, wie z. B. bei großem Seesturm dem *μυσπόνριος* in Grefos <sup>58)</sup>, dem *Πελλάριος* in Pyrene nach Hesychius, in gleichem Falle <sup>59)</sup>.

Im uralten Onchestos waren zur Zeit des Pausanias nur noch Tempel, Statue und Hain des Poseidon übrig (9, 36, 3); in Kalauria (Poros) aber findet sich noch eine Inschrift die Bestimmungen über sein Fest enthält <sup>60)</sup>. Glänzend waren die Poseidonia in Aegina als Kristipp jährlich mit der Laïs sie besuchte <sup>61)</sup>; an denen zu Athen gieng Phryne in das Meer <sup>62)</sup>. In Tenos und andern Orten sagte man Poseidia. In Euböa hießen sie Geräftia und Amarynthia <sup>63)</sup>, bei den Lakemoniern nach Hesychius Lánaria. Kampffspiele des Poseidon Petrados in Theffalien werden erwähnt mit andern von Apollonius (3, 1244.) Hermokrates hielt zu Phokäa eine Rede auf den Panionischen Krater <sup>64)</sup>. Aristides in seinem Iskhmios auf Poseidon sagt sehr rhetorisch: „überhaupt, um kurz zu seyn, alle Küsten und Häfen und alle Theile des Landes und des Meers sind Heiligthümer des Poseidon — aber nichts ist ihm so lieb und geehrt als dieser Iskhmos“, der Schauplatz der Iskhmia. In Attika, wo, wie schon bemerkt (Götterl. 1, 637), der Poseidonsdienst nicht so sehr hervortritt als man nach seinen alten Nauklerieen und seinem späteren großen Seehandel erwarten sollte, hatte Poseidon Spiele nur im Piräeus <sup>65)</sup>, und in Sunion ein penteterisches Kampffspiel (nach Schömanns

58) Steph. Byz. *μυσπόνριος*, Callim. *Ἀἰνῶν ἁ, μυσπόνριος μυκητής*.

59) Hesych. *πελλάριος, φαιός χρώμα. μελανδής χρώμα* dem Schwarzen, auch *Μέλανδρος* bei Sytophron (767), dem *Κεανοχαίτης*, welchem ganz schwarze Stiere in der Odyssee geopfert werden (3, 6.) Diesem wurde im Gemälde ein dunkler Mantel gegeben, Cornut. 22.

60) Le Bas Inscr. cab. 5 p. 216.

61) Athen. 13 p. 588 e.

62) Athen. 13 p. 590 f.

63) Schol. Pind. Ol. 13, 152.

64) *Πανιώνιος* für *Πανίω* emendirte Galeus Emond. 3, 11 p. 92; über dieß Fest. Philostratus V. A. 4, 2, in welchem die Hellenen des Trant gemeinsam mischten, wie Hyperides sagte.

65) Plat. X orat.

neulicher Emendation bei Herobot 6, 87 von *πενήρης* in *πενήρης*), einen Altar neben denen des Zeus und des Hephaistos, nach Pausanias (1, 26, 6), und unbedeutendere manche in den Demen.

#### Amphitrite.

Neben Zeus und Hades konnte Poseidon, als die Mythen zu einem Ganzen zusammenrückten, nicht ohne Weib bleiben und zu ihm paßte nur eine Meerergöttin, Amphitrite, die tiefaufföhnende (*ἀγασσενος*), die allgemeine, vielverbreitete (*πολύκοινος*) bei Sophokles. Als seine Gattin ist sie auch in der Odyssee, die sie dreimal nennt, zu denken, während die Ilias, mehr auf den Olymp als auf die Elemente gerichtet, sie nicht einmal nennt, so wie die Persephoneia nicht als Gattin des Hades. In der Theogonie ist Triton Sohn des Poseidon und der Amphitrite (930), und bald kommt sie zu Ansehen. Im Hymnus auf den Delischen Apollon ist sie unter den Matronen bei dem Gebären der Leto als *κουργογόμος* (94), so wie mit Poseidon bei der Geburt der Athena in dem Werk des Ektabas <sup>66)</sup>. Beide verbindet Pindar (Ol. 6, 104), der Amykläische Altar <sup>67)</sup>, Phidias an dem westlichen Giebel des Parthenon, Apollonius (4, 1325) u. a. Dichter, und berühmte Tempel und Feste waren Beiden geweiht in Tenos <sup>68)</sup> wo der Bildhauer Telekles in Kolossen beide darstellte, in Syros und Mykonos <sup>69)</sup>. An einem Fries in München ist ihre Hochzeit vortrefflich dargestellt <sup>70)</sup> und, wie es scheint, schon in einem Vasengemälde, wo Nereus und die Nereiden zugegen sind <sup>71)</sup>. In dem Hymnus auf Poseidon in Aetians Thiergeschichte (12, 48) wird die Mutter der Nereiden Amphitrite genannt. Oppian nennt sie geradaus Thalassa (Hal. 1, 14. 386).

66) Paus. 3, 17, 3. 67) Paus. 3, 10, 4. 68) Strab. 10. C. J. 2329. 2332—34. 2390. Osaan inscr. p. 160. 69) L. Ross inscr. P. 2 n. 107. 135. 70) Bildt von D. Jahn Säch. Ges. 1854 Taf. 3—7. 71) Vasi Focli n. 10.

während unter den Statuen von Perodes Atticus auf dem Isthmus Thalassa neben der Amphitrite in der Vorhalle, stand diese dann mit Poseidon auch auf einem Wagen <sup>72)</sup>. Auch Aphrodite wird mit Poseidon verbunden.

#### Der Poseidon des Landes.

Poseidon unter den ländlichen Göttern ist vom Meer auf den äusseren Anschein eben so sehr durch die Natur geschieden als durch den Wechsel der Jahreszeit Kore zum Gegenatz mit sich selbst getrieben wird. Im *Plutos* des Aristophanes lautet ein Gespräch: bei dem Poseidon! — Den Meeresgott meinst du? — Und wenn ein anderer Poseidon ist, den anderen (395). Auch von Catullus *utorque Neptunus* (31, 3) ist die angenommene Bedeutung wahrscheinlich nicht sicher. Der Priester (*ἐπομνημον*) des Poseidon des Wachstums irgendwo durfte keine Fische essen <sup>73)</sup>, so streng wollte man die beiden Aemter des Gottes aus einander halten. Ihre Einheit lag darin daß in Poseidon so sehr als in Nereus und Thetys und in Oceanos das süße und das salzige Wasser als dasselbe Element aufgefaßt und von ihm daher die Quellen und die Flüsse abgeleitet wurden. Daß diese in älteren Zeiten mehr für sich verehrt wurden, während man den Poseidon ganz dem Meer überließ, an dieses aber späterhin ganz besonders die erdbefruchtende Feuchtigkeit gefodert wurde, kann darin seinen Grund gehabt haben daß man früher mehr angezogen wurde von dem Polytheismus der Quellen und Flüsse, später mehr beherrscht von der weiten Idee des Elements. Es ist dabei auch sehr die Frage ob das Epos nicht bloß der Einheit und des Charakters wegen, wie die Hymnen oft einen Gott ausschließend nur von einer Seite oder in einer Handlung darstellten, den Poseidon nur

72) Paus. 2, 1, 7. Himer. Or. 3, 10. 73) Plat. Sympos. 8, 8, 4, mit falscher Erklärung. Charakteristisch ist die Säkramentalität auch für das Volksmäßige, das in diesen Culten so oft herrscht und für das seine und spitzfindige Symbolisten zugleich.

als Meer aufgefaßt haben möge — (durch welche wenigstens nicht ungerechtfertigte Voraussetzung die Etymologie seines Namens sich sofort aufklären würde.) — So vergessen nachher so viele der Andern über dem Genossen der Demeter das Meer. Pegasos, der in der Theogonie Poseidons Sohn heißt und geboren an den Quellen des Okeanos (281), er der die Quellen schafft, wie die Peirene in Korinth, die Hippokrene auf dem Helikon, hat Rossesgestalt. In Argolis trocknet er die Gewässer und zeigt der Danaide Amykone die Quelle von Lerne oder lößt diese mit seinem Dreizack hervor<sup>74</sup>): seine Liebe zu ihr ist ein Lieblingsgegenstand der Maler. Iamos geht bei Pindar mitten in den Alpheos um zu Poseidon zu beten, (Ol. 6, 58), wie Pelops nah an das Gefäße des Meeres (Ol. 1, 71), und verknüpft ihn mit den fünfzig Nereiden, wie er auch die Nereide Thetis ἀγλαόκαρπον nennt (N. 3, 56.) Aeschylus nennt Dirke das gesündeste Wasser von allen so viele Poseidon und der Thetys Kinder schiden (Sept. 292.) Man nannte diesen daher auch Nymphenführer (Νυμφαγωγός) und Quellhalter. Das Letztere (πηροῦχος), kommt auch an einer Base vor<sup>75</sup>). Bei einer Höhle nah am Meer, worin eine Quelle süßen Wassers, stand sein Bild und bei einem See bei Megä, welcher See des Poseidon hieß, vermuthlich aber süßen Wassers, ebenfalls<sup>76</sup>). Mit gewöhnlichem Beinamen ist daher Poseidon, wie die Quelle selbst, φυτάλιμος, pflanzennährend, Gott des Wachstums<sup>77</sup>), und ihn verehrten, wie Plutarch in einer schon angeführten Stelle sagt, alle Hellenen: auch Genesios, der einen kleinen Tempel bei Nauplia am Meer

74) Eurip. Phoen. 188. Apollod. 2, 1, 4. 5. Prop. 2, 26. 47.

75) H. Dertn. 3, 336. 76) Pau. 3, 23, 2. 21, 5. 77) Schol.

Apollon. 2; 3. Hesych. Φυτάλιμος Ζεύς· συγγαγής ἢ ζωογόνος. Id. φυτάλιμος γόνιμος. Der Name darf demnach nicht erklärt werden vom Zurückziehen des Meeres vom Lande oder daß der Gott nicht durch das Steigen der Fluth die junge Saat ertöden möge.

hatte<sup>78)</sup>. In Erözen wurde Phytalmios neben Demeter Theomophoros verehrt als Poliuchos und empfing er die Erstlinge der Früchte<sup>79)</sup>. Anthas wurde sein Sohn genannt, Antheaden waren seine Priester, dort und auch in Halikarnas<sup>80)</sup>, ohne Zweifel weil man ihn einst als Ἀνθής, Blumenbringer, gedacht hatte: so hieß Phytalos der Stifter eines Geschlechts der Demeter<sup>81)</sup>. Mit Zeus Hyetios wird Phytalmios zusammengestellt<sup>82)</sup>, auch mit Zeus und Demeter ποσειδοῖα<sup>83)</sup>. Von der Kornart ἄλπος, hieß er in Lesbos Elymnios<sup>84)</sup>. Weil er in so manchen Culten mit der Demeter entweder gepaart oder in irgend einer Weise verbunden wurde, sehen wir ihn in den nicht sehr alten Monumenten mit den zwölf Göttern, immer neben ihr. In Phigalia zeugte er mit der Demeter die Kora Despöna. Auf Münzen von Byzanz sehen wir Poseidon sitzend und Ky. den Kopf der Demeter ährenbekrängt<sup>85)</sup>. Bei den Mantineern, in fruchtbarer Hochebene, war der Priester des Poseidon Hippios der Angesehenste im Staat<sup>86)</sup>, sie führten den Dreizack im Schild nach einem Fragment des Bacchylides und Poseidon stand ihnen gegen die Lakädamonier bei<sup>87)</sup>. Seinen alten Tempel, einen Holzbau, ließ Hadrian mit einem neuen umbauen: er war für Jedermann verschlossen<sup>88)</sup>. In Pheneos fanden wir den Hippios mit der Athene Tritonia und in Methydrion<sup>89)</sup>. In Megalopolis war Kore im Tempel des Poseidon. Ebenso mochte es sich

78) Paus. 2, 38, 4. Davon ist der Genethlios 3, 15, 7 und das Genethlion bei Erözen 2, 32, 8 und in Arkadien 8, 7, 2 zu unterscheiden. Der Genethlios geht Geschlechter an. Apollon. Rh. 2, 3.

79) Paus. 2, 32, 7, mit der Legende zur Verdeckung der wirklichen Bedeutung, Plat. Thes. 6. 80) C. J. n. 2655. 81) Paus. 1, 37, 2.

82) Themist. Or. 80 p. 349. 83) Plat. Sympos. 7.

84) Hesych. Etym. M. 85) Findet in den Annali d. I. 1634 tv. d'agg. G n. 3. 4. 86) L. Ross. Inscr. 1 p. 4.

87) Paus. 8, 10, 5. 88) Paus. 8, 10, 2. 5, 3. 89) Id. 2, 14, 4. 36, 2.

mit dem Hippios in Theben verhalten, welchen der Hesiodische Schild (104) und Aeschylus (Sept. 121) den Schirmer der Stadt nennen und der an der sehr schönen Kadmosvase unter den Thebischen Göttern der Demeter gegenübergestellt ist. Philostratus führt in den Gemälden diesen Poseidon als Festländer (*ἡπειρώτης*) und als Ältermann (*γερων*) auf (2, 14, 17): auch erdetreichend (*χαμαίηλος*) wird er genannt<sup>90)</sup> und ein Welter auf dem Land und der See<sup>91)</sup>. Andre allegorische Verbindungen schließen sich an, Poseidon mit Perse<sup>92)</sup>, mit Dionysos in Bezug auf Wasser und Wein. Protrygeta hieß ein diesen gemeinschaftlich gefeiertes Fest<sup>93)</sup>.

Sittliche oder in das bürgerliche Leben eingreifende Vorstellungen zu entwickeln ist das Meer nicht geeignet, das nicht einmal die der geistigen Gemeinschaft mit dem Menschen erregt wie Quellen und Flüsse. Daß in Thurii Poseidon Prophantos, Vorausverkündiger genannt wurde<sup>94)</sup>, bedeutete vermuthlich nur Witterungszeichen die man vom Meer entnahm. Nach der vermuthlich sehr späten Eumolpia des Musaios hatte Poseidon einst in Delphi das Orakel gemein mit Ge und zum Diener dabei Pyrfon<sup>95)</sup>. Darauf bezog sich ein Altar des Poseidon im Delphischen Tempel (10, 24, 4). Auch kann als ein Poseidonisches Orakel betrachtet werden daß man in alter Zeit in eine Quelle auf der Höhe des Tánaron, wo die Grotte des Poseidon, schaute und die Häfen und die Schiffe darin schaute (worauf es dem Schauenden ankam)<sup>96)</sup>. Diese Art

90) G. J. p. 483. 91) Anthol. Gr. 6, 30. 92) Ueber ein Vasengemälde mit Poseidon und Perse s. Emil Braun Bull. d. J. 1838 p. 10 u. Es befindet sich in München nach D. Zahns Beschreibung II. 415. 93) Hesych. 94) Tzet. Lyc. 522. 95) Paus. 10, 5, 2. (Feuer), womit dann die Fabel, daß Apollon dem Poseidon für das Orakel Kalauria abgetreten habe, zusammenpaßt. 96) Paus. 3, 25, 5.



zu prophezeien war verbreitet. In einem Vasenbild schaut eine vom Peplos umhüllte Frau aufmerksam in ein Wasserbeden <sup>97)</sup>. In Kairo schaut der Arabische Knabe in seine Schüssel, wie Joseph in Aegypten aus seinem Becher herausschaute. W. Irving spricht von Diensthoten die ihr Schicksal erforschen indem sie unter Herfsagung eines Spruchs in einen Eimer Wasser blicken <sup>98)</sup>.

Die Abzeichen des Poseidon, Dreizack fast durchgängig, Pferd, Delphin auf seiner Hand, unter seinem Fuß <sup>99)</sup> oder neben ihm, Hippokampen als Gespann <sup>100)</sup>, wie sie die Thetis, die Nereiden, Aphrodite auf ihrem Rücken tragen, oder ein Hippokamp auf seiner Hand <sup>101)</sup>, wofür in einer Erzfigur ein Stierkopf eintritt, die Fichte, die dunkelfarbige, die bei seinen Spielen zum Kranz dient — sie wächst häufig an sandigen Küstenstrichen, wie z. B. von Marathon nach Sunion, von da nach Athen zu, — gehen zunächst alle auf das Meer, stehn ihm aber auch dann wohl an wenn er auf das Wasser überhaupt oder die Fruchtbarkeit bezogen wird, als die Zeichen seiner höchsten Gewalt und Ehren.

## 27. Hephästos (1, 659—666.)

Auf die Geburt des Hephästos hatte Alkaios einen Hymnus gedichtet, der vermuthlich enthielt was wir aus dem Hymnus auf den Pythischen Apollon kennen, die Erzeugung des Hephästos allein durch Hère (als die Erde). Der Widerspruch der durch das Herabstürzen des Gottes auf die Insel Lemnos (des

97) Antiqu. Pourtales n. 336, wo bemerkt ist daß diese Divination durch das Wasser bei mehreren alten Völkern (so bei den Römern) vorkomme, und noch jetzt auf manchen Punkten Europas im Gebrauch sey.

98) Bracebridge Hall 1, 232 der Uebers. Die heiligen Weiber der Germanen blickten auf die Strudel und Windungen der Flüsse. Plutarch. Caes. 19. 99) Paus. 10, 36, 8. 100) Philostr. Im. 1, 8,

101) Strab. 8 p. 384.

bortigen Vulcans wegen) mit seinem Amt unter den Olympischen Göttern entsteht, denen er den Nektar einschenkt, wird gewissermaßen dadurch aufgehoben, daß auf vulcanischem Boden sehr guter Wein wächst <sup>1)</sup>. Auch erhielten von Lemnos die Achäer vor Troja ihre Weinzufuhr nach der Ilias (9, 72.)

Bedeutsamer aber ist und ursprünglich als ein Hieros Logos erfunden, daß Hephästos, um sich an seiner Mutter, die ihn nach der Geburt seiner Lahmheit wegen ausgelegt hatte, zu rächen aus der Wohnung der Thetis, die ihn aufgenommen hatte, einen goldnen Thron mit unsichtbaren Banden zum Geschenk sandte, welche sie fest hielten als sie sich darauf setzte. Kein anderer der Götter wollte den Hephästos bewegen sie zu lösen, Dionysos aber, mit welchem Hephästos am vertrautesten war, machte ihn trunken und führte ihn in den Himmel. Dieses war gemalt, sagt Pausanias, zu Athen im ältesten Tempel des Dionysos (1, 20, 2.) Wann die Erde im Frost erstarrt, dann ist das Feuer, die Wärme, in Feindschaft zwischen Mutter und Sohn, von ihr getrennt. Die im ersten Theil angeführte Hera in Argos, welche Feuer aus der Brust ausgießt, würde daher auch, statt vom Feuer der Vulcane, von der Erdwärme zu verstehen seyn: übrigens eine gesuchte und vermuthlich späte Symbolik, nicht zu vergleichen mit der von der Zeugung des Erichthonios durch Hephästos der bei seiner Geburt aus Gaa zugegen ist (oben S. 288.) Wenn der Frühlingsgott wieder waltet, wird Hera wieder frei von ihrem Sig, ein Seltenstüch zu der in Born und Trauer auf dem Stein des Nichtlächens sitzenden Demeter und der Wiedertehr der Kore. Die erste Idee war wohl daß Hephästos in das Reich der Thetis verstoßen ist, so wie im Winter auch Dionysos (dem er dort einen Krater hämmert): das Bannen der Hera kam erläuternd hinzu. Daß nur Dionysos von den Göttern die Gebundene lösen konnte, ist aus Aiklos erhalten (Jore

1) Erit. 316.

ἴκων μηδέν' Ὀλυμπίων λῦσαι ἄσπερ φέθεν.) Eine Folie wurde dem Dionysos gegeben, der Mythos erweitert, der nun die trocknen physikalischen Allgemeinheiten ganz abstreifte und sich frei bewegte, indem Ares erklärte, daß er mit Gewalt den Hephästos herbeiführen werde. Dieß nach Worten der Sappho: ὁ δ' Ἄρεος φαίσι κεν Ἀραιστων ἄγαν βίη: und daß wir diese hierherziehen können, verdanken wir dem Libanius, der in einer Sammlung von kurzen „Erzählungen“ diese voranstellt und die ganze Sache im Zusammenhang erzählt (4, 1099.) Als die Götter Rath halten über die Rückkehr des Hephästos, der allein die Here frei machen konnte, und die andern schwiegen und zweifelten, versprach Ares, gieng, richtete aber nichts aus, sondern wurde schimpflich fortgeschickt indem Hephästos ihn mit Fackeln erschreckte. Dionysos aber machte diesen trunken und im Rausche folgte er ihm. Er löste dann die Bande der Mutter und sie, so setzen die Spätlinge hinzu, um ihn zu belohnen bewog die himmlischen Götter den Dionysos auch zu einem der himmlischen Götter zu machen. Hera von Hephästos gebunden wird aus Pindar und Epicharmos von Photius und Suidas angeführt; die Befreiung aus den Banden war von Gitiadas dargestellt, wie Pausanias mit Berufung auf die Erzählung in der *Atthis* anliebt (3, 17, 3.) Die Mitte aber der Handlung, die Zurückführung des Berauschten durch Dionysos und seinen lustigen Schwarm ist unter den Lieblingsgegenständen der Vasenmaler, von dem berühmten sehr alten bilberreichen Krater in Florenz an, der nach dem Entdecker François genannt wird. Im Einzelnen sehr mannigfaltig und verschieden, stehen wohl diese vielen Gemälde im Zusammenhang theils mit dem Athenischen Wandgemälde, theils mit jenem großen Krater Korinthischer Schule. Auch die Komödie des Epicharmos nach dem Chor der Komasten zu schließen und das Satyrspiel Hephästos von Achäos feierten diesen beliebten Komos oder Zug.

Die Einmischung des Ares hat weiter zu Variationen und

Zusätzen Anlaß gegeben. Auf einer Amphora aus Bari, jetzt im Britischen Museum, die zuerst von Mazocchi, in neueren Zeiten von sehr Vielen und unter Andern, da nicht die Vorstellung an sich, sondern (wie mehrmals) ihre Aufführung auf einer Bühne gegeben ist, in Wieseners Theatergebäuden (Taf. 9, 14 S. 61) herausgegeben worden ist, sehn wir, mit den Namen, Hera, Eneualios (Ares) und Däbalos, d. i. Hephästos. Vor der festgesetzten Hera im Hintergrund bekämpfen sich mit Lanzen die beiden Götter. Die Spässe Großgriechischer Phlyaken (denn an Attische Herkunft giebt hier nichts Anlaß zu denken) mögen überhaupt sehr eigenthümlich gewesen seyn: was sie mit Hephästos im Lanzenkampf gewollt und wie sie den Kampf zu seinem Sieg gewendet haben mögen, ist nicht zu errathen.

Tempel des Hephästos waren wohl immer sehr selten. Athen ist sein Hauptort. Dort war sein Tempel nahe bei dem der Aphrodite Urania, über dem Keramikos und der Königs-halle und neben seiner Statue war die der Athena, wobei Pausanias mit Recht der Sage von Erichthonios gedenkt (1, 14, 5.) Daß die Warmquellen für ein Werk des Hephästos galten, was schon Ibykos erwähnt, stimmt mit diesen Vorstellungen von der inneren belebenden Wärme überein. Auch daß im Tempel der Demeter und Kora zu Mantinea ewiges Feuer brannte<sup>2)</sup>, hatte vermutlich in ihnen seinen Grund. Im Erechtheion waren drei Altäre, des Zeus, des Poseidon und des Hephästos<sup>3)</sup>, im Demos Iphistiada ein Tempel des Hephästos<sup>4)</sup>. Die Chalkia sind zum Sammitfest erhoben worden<sup>5)</sup>.

Von Hephästos am Hausheerd geschieht wenig Erwähnung. Die Werke des Vielkünstlers Hephästos sind in nachhomerischen Zeiten zugleich die der Athena wie z. B. bei Solon (5, 49.) Von der Metallarbeit ist es auch abzuleiten daß Arbalos, der Erfinder des Aulos, dem zu Ehren die Musen selbst Arbalides

2) Paus. 8, 9, 1.

3) Paus. 1, 26, 6.

4) Steph. Byz.

5) Tril. S. 290.

genannt wurden, in Trözen, Sohn des Hephästos hieß nach Pausanias (2, 31, 4.) Zu den ältesten Erzwerkstätten gehörten die Aetolischen. Doch ist von einem dortigen Hephästos kaum in einigen Genealogieen die Rede, wie ein Palämon unter den Argonauten Sohn des Hephästos oder des Aetolos, Dlenos Sohn des Hephästos genannt wird. Chalkis in Euböa war hervorstechend genug in alter Zeit. In Kretischer Genealogie führte den Hephästos Kinäthos auf nach Pausanias (8, 53, 2.) Der Attische König Medon wird hinkend genannt wahrscheinlich weil er aus der Phyle der Werkmänner war. Denn nur dem Heldenalter und einer hochgebietenden Aristokratie war es eigen den Handwerker gegen den ritterlichen Kriegsmann stark herunterzusetzen. Darum konnte bei Homer Hephästos Kypellodion genannt und von den Göttern, wenn er sie humpelnd bediente, ausgelacht werden, so wie die Heroen auch den Epeios zum Wasserschleppen mißbrauchen bei Ibykos. Sind doch manche Namen von Künstlern selbst eigentlich Schimpfnamen, wie ein Stand sie dem andern oft giebt, wie Rhötos, krummbeinig, Kachryllon, Dreieisser <sup>6)</sup>, curvus caelator. Anders ist der Schmied dargestellt von Aeschylus im Prometheus, der auch die Bahnmacher der Pythischen Straße, nemlich von Athen nach Delphi <sup>7)</sup>, Söhne des Hephästos nennt (Eum. 13.) Auf Münzen ist Vulcan rex artis genannt <sup>8)</sup>.

In Lemnos und in Sicilien haben die Feuerberge Aeschylos und Aetna einen Dienst des Hephästos begründet. In Lemnos ist ihm Kabiro vermählt und sind die drei Kabiren seine Söhne; am Aetna bedeuteten die zwei Paliken die Feuerabbrüche, späte Dämonen als Griechische, aber von ächt mythischer Erfindung und vielleicht von den Urbewohnern entlehnt. Am Aetna war ein Tempel des Hephästos <sup>9)</sup>, dessen Hunde die

6) Ueber Gerhard's Rapporto im Rhein. Mus. 1833 1, 321 f.

7) Strab. 9 p. 422.

8) Eckh. D. N. 7, 473.

9) Ael.

H. A. 11, 3.

mit Verbrechen Beladen, welche sich naheten, zerrissen <sup>10)</sup>. Auch die Liparischen Inseln waren zum Theil vulcanisch, Hephästos und Dionysos wurden in Lipara verehrt, eine der Aeolischen Inseln hieß die dem Hephästos heilige <sup>11)</sup>. Cicero führt an, der Vater des Vulcan der Inseln bei Sicilien die man die Vulcanischen nenne, heiße Mánalius: das bedeutet daß er selbst rase, wie der Arkadische Mánalos vom rasenden Sturm, der ihn oft umtraufte, benannt war. Die Römischen Dichter gefallen sich den Lärm der gerade thätigen Vulcane unter dem Bilde des mit seinen Cyclopen, die dieser Boden ihm zu Gesellen abtrat, hämmern den Vulcan zu schilbern, von Lucretius an. Ein Zeuge der Eruption von 1842 versichert, er habe oft den Blasebalg einer ungeheuren Schmiedeeffe und den Hammerschlag der Cyclopen zu vernehmen geglaubt, so naturgetreu sey diese Fabel erfunden.

## 28. Hestia.

Der Name *ἑστία*, *ἱστία*, Dorisch *ἱστία*, *ῥιστία* <sup>1)</sup> bedeutet den Heerd, Feuerheerd, um den die Hausgenossen sich niederlassen, wie noch jetzt in Griechenland geschieht, als gegründeten Wohnsitz, daher *ἱστοπάμων* ein Hausbesitzer heißt, *ἑστιαστών*, *ἑστιαστων* eine Familie. Auch im Norden war das Feuer im Saal der Mittelpunkt des Hauses, wo sich alle Glieder desselben versammelten, so daß die Einführung der Defen gegen Ende des elften Jahrhunderts zu der innerlich vorbereiteten Scheidung der Stände viel beigetragen hat. Der Skythenkönig bei Herodot nennt Zeus und Hestia, die Königin der Skythen, seine einzigen Götter (4, 127.) Im Homerischen Olymp hätte Hestia, auch wenn sie im Volk schon bestand,

10) Rhodig. L. A. 22, 19.

11) Diod. 5, 7.

1) Ahrens de dial. Dor. p. 120 s. von *ἑστία*, *ἱστία*, Eustath. u. Etym. M. p. 382, nicht von *ἔω*, *ἑώμας*, Aristot. de mundo 2, (*ἑστασθαι*, *ἑστῶσθαι* Etym. M. ibid. Gud. Boega Obel. p. 210 *ἑστία* locus ubi consistimus, ubi sedes figitur. C. Not. 4 *ἐπ' ἑστίας πυρός*, Not. 8.

keine angemessene Stellung gefunden. Auch in der *Odysssee* wird nur geschworen bei Zeus, dem gastlichen Tisch und dem Heerd (14, 159. 17, 156. 19, 302. 20, 131 vgl. 10, 62.) Es giebt daher einen großen Begriff von dem steigenden Ansehen der häuslichen und genossenschaftlichen Selbständigkeit und dem Gefühl des Werthes der daran geknüpften Pflichten und Wohlthaten wenn wir plötzlich in der *Theogonie* (die auch die *Mnemosyne* so sehr emporhebt) die Hestia als Schwester der Demeter und der Hera zur Tochter des Kronos und der Rheia erhoben sehen, sie die stets jungfräuliche voran (454), wie ihr zuerst geopfert wurde. Für eine Aeolische Göttin sie darum zu halten, fehlt es an allem Grund, so wie auch die Kritik, daß darum die *Theogonie* jünger als das andre Hesiodische Gedicht, oder jene Stelle der Hestia wegen jünger seyn müsse, von der nur zu häufigen Art ist die wegen einer einzelnen Erscheinung die sehr zufällig seyn oder möglicher Weise auch diesen oder jenen Grund haben konnte, voreilig Folgerungen zieht. Es wurde nicht formell eine Idee als Gott ausgerufen; sondern in der Sache selbst, in dem Heerde selbst schien eine göttliche Stiftung zu liegen, sein Feuer göttlich zu seyn. Wesentlich ist hierbei daß Hestia vom Haus in die Genossenschaften, wie Vesta in die dreißig Curien, in die Phratrien, die Prptaneen u. a. Gemeinschaften als Ausdruck der festen Ordnung und des Zusammenhalts übergetragen worden war, und es ist natürlich daß früher die Ehe in der *Thesmophoros* und *Teleia* ihre göttliche Sanction erhielt als in der Hestia das bürgerliche Haus und die Gemeinde. Da wo die Wanderungen und Fehden am wenigsten störten und patriarchalische Verhältnisse sich am meisten entwickelten, wie in Attika, erhob sich Hestia am meisten zur Göttlichkeit: ohne die Energie der bürgerlichen Verbände in den frühesten Zeiten wäre dieß nicht geschehen. In oberster Instanz blieb natürlich Zeus auch *ἑστιάων, ἑστωρίζων, ἐπὶ πῶν*.

Auch der Homerische Hymnus auf Aphrodite nennt Hestia

die älteste Tochter des Kronos und der Rhea <sup>2)</sup>, wo er der Artemis, die der Gewalt der Aphrodite sich entzieht, noch eine einzige andre Ausnahme beifügen wollte, und hinzugebicdet ist daß Poseidon und Apollon um sie warben, sie aber beim Haupte des Zeus schwur Jungfrau zu bleiben. Statt der Ehe gab Zeus ihr ein schönes Amt, sie setzte sich nieder <sup>3)</sup> Felt empfangend und in allen Tempeln der Götter geehrt und die würdigste Göttin (*θεῶν πρῶταρχα*) bei allen Menschen (21 — 32.) Die Freier Poseidon und Apollon haben keine andre Bedeutung als die daß durch das Ausschlagen der höchsten Anträge die Festigkeit des Willens unvermält zu bleiben, klar und die reine strenge Zucht und die Selbständigkeit des Hauses geehrt wird. Nach einer andern Dichtung bat Hestia nach dem Sieg des Zeus über die Titanen sich die Jungfräulichkeit und die Erstlinge aller Opfer aus <sup>4)</sup>).

Nach dem Homerischen Hymnus auf Hestia und Hermes (29) hat Hestia in allen hohen Häusern der Götter und der Menschen Sitz stets und vorzügliche Ehre; denn ohne sie sind keine Mahle, wo man nicht ihr zuerst und zuletzt Wein spendet. Auch Diodot sagt daß sie, die den Häuserbau erfunden, wegen dieser Wohlthat fast bei allen Menschen in allen Häusern errichtet sey <sup>4a)</sup> und Opfer und Ehren genieße (5, 68.) Ehre

2) Nach *ἦν πρῶτος τέκετο* ist der Vers interpolirt: *αὐτὴ δ' ὀλοπότην βουλῇ Διὸς ἀγχιόχοιο*, mit Rücksicht darauf daß Kronos sie als die letzte wieder von sich gab, was zum Grunde hat, den Gebrauch, daß der Hestia *πρῶτη καὶ πῦρ* gespendet wurde, aus dem Mythos abzuleiten, wie die Regel ist. So ist Artemis einen Tag vor Apollon geboren, weil ihr Fest am sechsten, das des Apollon am siebenten gefeiert wurde. Traurig ist es wie über diesen Punkt Klausen Aeneas 1, 166 nach seiner Art, Cornutus 28 p. 160 Osann. in der feinsten dogmatist.

3) *Ἔστο, Ἔστια*, mitten im Hause — *ἔστια μυσόμφαλος* sagt Hesychius Ag. 1015 — im Hause des Zeus, worin sie allein zurückbleibt als die Götter ausziehen im Platonischen Mythos Phaedr. p. 246 e.

4) Schol. Arist. Vesp. 846.

4a) Porphyr. ap Euseb. pr. ev. 3 p. 109 *ἥς τὸ ἀγαλμα παρθενικὸν ἐφ' ἐστίας πρὸς ἰδρυμένον* — *γυναικὸς εἶδει προμακιστοῦ*,



den Heerd ist unter den Sprüchen der sieben Weisen <sup>5)</sup>, und wenn Chrysothemis in der Elektra des Sophokles bei dem väterlichen Heerde schwört (881), so fühlt man, wie in vielen andern Stellen, daß unter Hestia, die Göttin, gestellt Familie, Verwandtschaft, Vaterhaus eine höhere als die einfach natürliche Bedeutung angenommen haben und der so häufige und manigfaltige metaphorische Gebrauch des Wortes *oikia* für Familie, Haus, Mahl, Feuer des Heerdes u. s. w. zeigt, wie geehrt diese Göttin war. Sophokles nennt Delphi den Drachheerd und den Ort wo Oedipus, von der Erde verschlungen, sein Grab fand, dessen unterirdische Hestia (Oed. R. 965. Col. 1724.)

Eine geordnete Gemeinde ist einer Familie zu vergleichen: selbst die Amerikaner am Mississippi nennen ihren Staat ein Feuer und im Altfriesischen heißt der Familienheerd *Liodgarde*, Volksheerd <sup>6)</sup>. In den geregelten Griechischen Politieen kamen daher sehr natürlich die Prytaneen, die wir unter verschiedenen Verhältnissen der Prytanen selbst in so vielen Städten namentlich kennen, der Hestia zu; ihr waren sie zugefallen, wie Pin-dar sagt (N. 11, 1) <sup>7)</sup>. Theseus vereinigte nach der Sage die verschiedenen Prytaneen Attikas in eins, wie Numa in Rom die der dreißig Curien. Um die Hestia der Phratrien wurden in Athen zur Aufnahme die neugebornen Kinder im Lauf (wie wenn man sich der Flamme mit Vorsicht so sehr als möglich genähert hätte) herumgetragen (*ἀμφιδρόμα*) <sup>8)</sup>. Cicero nennt Vesta den Feuerheerd der Stadt (Leg. 2, 12.) Diese

Cornut. 28 κατὰ μέσους ἔδραται τοὺς οἴκους.

5) Stob. 3 p. 47.

6) Biarda Hsegabuch S. 88. 100, worin man den Sinn finden will daß aus der Familiengewalt die Staatsgewalt hervorgegangen sey, Mittermaier Deutsches Privatrecht S. 291.

7) E. Spanheim de Vesta et prytanibus in Graev. Thes. 5, 664, auch zu Callim. in Cer. 129.

8) Hescl. Tril. S. 329. Nachtr. S. 122. D. Müller Gumen. S. 183 Not. 26. Athen. 2 p. 65 c. 9 p. 370 d. Hesych. *δρομαίων ἕμαρ*.

*νομή ἑστία* wird auch auf größere Gemeinschaften übertragen, wie in Tegea die *ἑστία* der Arkader war <sup>9)</sup>, vielleicht auch auf Bünde, wie vermuthlich die *Ἀχαιοί* in ihrem *Ῥομαρίον* in Aegion einen Altar der *ἑστία* hatten. In Mantinea war ein Denkmal in runder Gestalt, also ein runder Heerd, *ἑστία νομή* genannt <sup>10)</sup>. Fand Rath in Prytaneen statt, so war *ἑστία βουλὰς*, wie in Andros <sup>11)</sup>, sonst *Πρυτανεῖα*, *Πρυτανεύς*, wie in einem Decret von Hermupolis auf Syros unter den Antoninen die das ganze Jahr durch bräuchlichen Opfer der *ἑστία* *Πρυτανεῖα* und aller Götter und aller Göttinnen erwähnt werden <sup>12)</sup>. Es speißen darin Prytanen, Archonten, Ehrengäste der Stadt, fremde Gesandte. In Olympia wurden nach Pausanias im Prytaneon Dorische Lieder von unbekannten Verfassern gesungen und die Sieger in den Spielen gespeist. Der Laute und der Tischgesänge erwähnt Pindar auch bei der *ἑστία* zu Tenedos. In einem Homerischen Rhapsodenproömion, welches *ἑστία* preist als die im Pythischen Tempel weilende, wo ihre Loden (in einer Statue) ewig vom Del trriesen, ist unter dem Haus, in welches die Göttin einzukehren und dem Gesang Reiz zu verleihen eingeladen wird, ein Prytaneum zu verstehen. In Olympia war ein besondres Speisehaus (*ἑστιατόριον*) dem Gebäude der *ἑστία* gegenüber <sup>13)</sup>, welches Xenophon einen Tempel nennt <sup>14)</sup>. Ihr Haus war für den Verfolgten eine Schutzstätte <sup>15)</sup>, wie in den Sagen auch der häusliche Heerd <sup>16)</sup>. Das unauslöschlich brennende Feuer <sup>17)</sup> des heimatischen Stadtheerdes verpflanzten die ausziehenden Kolonien in ihren neuen Wohnort <sup>18)</sup>, so wie in

9) Paus. 8, 50, 3. 10) Paus. 8, 9, 2. Phot. *ἑστία ἡ ἐν γῆς ἑστία*. 11) C. J. Gr. 2 p. 1063. 12) C. J. 2 p. 1060 n. 2347 k. Ueber die Prachtleuchter in Prytaneen s. Casaubon zu Athen. 15 p. 700 (p. 354 — 57. Schweigh.) 13) Paus. 5, 15, 5. 8.

14) Hellen. 7, 4, 31. 15) Cic. Leg. 2, 12, 20. 16) Thucyd. 1, 106. 17) Paus. 5, 15, 5. Poll. 1, 7. 18) Herod. 1, 146, Etym. M. *πρυτανία*. Schol. Aristid. Panath. p. 48 Dind.

Süddeutschland nach altem Brauch der Hausvater einen brennenden Span in seiner sich verheirathenden Tochter neues Haus trug. Besondere Tempel der Hestia werden wenig erwähnt: ausser dem schon bemerkten Haus in Olympia einer in Hermione, ohne Statue, wie der Vestatempel in Rom, nur mit einem brennenden Altar <sup>19)</sup>, einer im Piräeus <sup>20)</sup>, ein Geburtstfest der Hestia in Naukratis, bei Athenäus (4 p. 149 d.) Ihre Statue war nebst der der Eirene im Prytaneon zu Athen <sup>21)</sup>, der Hestia in Tenedos legt Pindar ein Scepter bei. Aus Griechischen Prytaneen waren vermuthlich auch in Rom die thronende Hestia von Skopas und die noch erhaltene Constantinische, nächst einigen von Apollon und Athena wohl das älteste auf uns gekommene Cultusbild aus dem Alterthum <sup>22)</sup>. Aber wenn Hestia wenig Tempel hatte, so wurde ihr zuerst von den Göttern Spende und Weihrauch dargebracht, wie Pindar sagt (N. 11, 6); Sophokles nennt sie der Spende Prora. Vor dem Zeus ward ihr in Olympia geopfert <sup>23)</sup>; von dem Gebet zu ihr mag jeder Vernünftige beginnen, sagt Euripides bei Gelegenheit von Hymenäen im Phaeon (2, 36), und der Römer Krates und Sophron thun es <sup>24)</sup>. In Eidesformeln steht sie daher vor dem Zeus und den andern Göttern, wie in den Kretischen seit Chishull bekannten. Ihr zuerst, dann dem Zeus und der Athena bei einer Stadtbauanlage den Tempel zu gründen, wird in den Platonischen Gesetzen vorgeschrieben (3 p. 745 b) <sup>25)</sup>. Sehr erklärlich daher das häufige Sprichwort von der Hestia beginnen <sup>26)</sup>. In Statuen von Glaucos aus

19) Paus. 2, 35, 1. 20) Chandel. Inscr. 2, 108. 21) Paus. 1, 18, 3. 22) Gerhard's Archäol. Zeitung 1855 S. 155 – 158. Dief oder ähnliche mögen Virgil Aen. 5, 744. 9, 259 und Ovid Fast. 3, 417 vor Augen gehabt haben. 23) Paus. 5, 14, 4. 24) Meineke fr. com. 2, 1, 251. 25) In der Götterprocession des Albanischen Reliefs ist daher die dem Zeus voranschreitende Göttin mit Scepter Hestia zu nennen, nicht Rhea, wie in meinen alten Deutsm. 2, 18 geschehn ist.

26) Plat. Euthyphr. init. Cratyl. p. 255.

Argos Ol. 66 in Olympia war sie mit Amphitrite und Poseidon verbunden <sup>27)</sup>, wohl in dem Gedanken daß der feste Wohnsitz und das Glück bei Seefahrten Vielen gleich werth und nothwendig seyen. Herrschend geworden ist ihre Zusammenstellung mit Hermes, wie an dem Fußgestell des Olympischen Zeus <sup>28)</sup> und in dem Homerischen Hymnus an Hestia und Hermes (29.) Hier scheint der Grund der Verbindung dieser beiden Götter, obgleich die Worte zerrüttet und streitig sind, doch sicher darin zu bestehen daß Hestia, die im Hause, und Hermes, der außer dem Hause, als Gott des Verkehrs, des Geschäfts, der Palästra und der Schule und Bildung der Menschen schönes Thun kennt, dem Sinn und Verstand und der Jugend beistehen sollen <sup>29)</sup>. Als Hestia unter die allgemeinen Zwölfgötter, an der Ara in Athen von dem jüngeren Pisistratos an die Seite der alten großen Götter der Natur und des Olymps trat, sie allein unter den Dämonen der menschlichen Gesellschaft, blieb sie dem Hermes gesellt (oben S. 168.)

Bildlich ist Hestia der Mittelpunkt, z. B. Delos Hestia der Inseln bei Kallimachos, Megä des Makedonischen Reichs bei Diodor. Natürlich mußte sie daher auch ihren Namen herleihen als die Philosophen die Idee des Centralfeuers und der Erde als Mittelpunkt des Alls aufstellten. Sie wurde dadurch

27) Paus. 5, 26, 2.

28) Paus. 5, 11, 3.

29) *Ἀμφότεροι γὰρ ἐνὶ Ὀδυνίων ἀνδράων αἰδοῦντες ἑσσυμένα καὶ, νόσφ' ἑστιασθε καὶ ἥβη.* In diesem Sinne wird ἥβη von Aeschylus mehrmals gebraucht, und ἑστιασθε ist in dem Sinn zu verstehen wie das Vorhergehende, was unächt scheint, *ἄσος ὧν ἐπ' ἀρχῆς οὐδ' αἰδοῖν τε φίλῃ ἱερῇ.* Demnach läge der Grund nicht darin daß die Altäre überhaupt ἑστιασθε genannt werden und Hermes Hieroteryx und Opfergott ist. Auch Urticks Skopas in Attika S. 12 versteht in Hermes als Schutzgott des Straßenverkehrs und Hestia als Gottheit der Wohnungen den Inbegriff des bürgerlichen Lebens. Ein näher Zusammenhang liegt auch darin daß in Athen in vielen Thoren auch der Privathäuser Hermen aufgestellt waren und Hermes überhaupt *προπόλεως* war.

nicht zu einem bloßen Begriff herabgezogen, sondern Heiligkeit blieb dieser kosmischen Hestia, eben so wie dem Helios die eine, und diese Heiligkeit nahm vielmehr unter der Herrschaft hell dunkler und wortspielender Theokrasie, da Hestia zur Cäa, Demeter, Rhea wurde, um so mehr zu als die Würde der häuslichen und bürgerlichen Hestia sank. Das Erhabene der neuen Idee und die Schönheit der mythologischen Bezeichnung haben neuere Mythologen so sehr bestrichen daß sie mit den Pythagoreern und Stoikern von dieser Hestia als dem Grundgedanken ausgingen <sup>30)</sup>. In den späten Zeiten, als man nicht müde wurde zur Andeutung specieller dunkler Gedanken allen Göttern Namen zu ernennen, finden wir bei dem Mönch Albricus das Kind Jupiter im Arm der Vesta gemalt über der Dachspitze eines Tempels (*deorum imagg.* 17), wie in Pränesta Fortuna Mutter des Jupiter und der Juno hieß.

Von der Römischen Vesta muß Hestia was die Wortbedeutung betrifft unterschieden werden. Jene ist, worauf das gleiche Wort im Indischen leitet, das Element des Feuers, und

---

30) Für Schelling war sogar das Sprichwort *ἀφ' ἑστίας ἀρχόμενα* Grundes genug dafür, „daß der Begriff der Hestia mit dem der ältesten Natur vermischt war“. *Samothr. Götter* S. 56. Ueber die *Doctrin* *Plut. Num.* 11. *Ast ad Plat. Phaedr.* p. 297. *Cruizer Annot. in Plotinum* 4, 4 Vol. 3 p. 230 s. *Wächts Philolaos* S. 94 ff. *Gruppe die kosm. Systeme* S. 81. *Willson und Osann zu Cornut.* 28 p. 333. Die Erde nennen Hestia *Tim. Locr.* p. 97 d, *Euripides bei Macrob. Sat.* 1, 23: *καὶ γαῖα μήτηρ, ἑστίαν δὲ οἱ σοφοὶ | βροτῶν καλοῦσιν ἡμῶν ἐν ἀλδέει*, *Ovid Fast.* 6, 267. 299. 460, *Fest. v. Vesta.* *Suid.* γῆς ἀγαλμα. *Dionysius A. R.* 2, 66 kehrt die Sache um und läßt der Hestia das Feuer geweiht seyn weil sie Erde sey und den mittleren Raum der Welt einnehme. Daß nicht auch der nabelförmige weiße Stein, der Delphi als die Mitte der Welt bedeute, mit der späteren philosophischen Idee der Hestia als *ὀμφαλός* zu vermischen oder als ein symbolisches Bild der Hestia zu nehmen sey, hat *Wieseler* sorgsam erwiesen *Götting. gel. Anz.* 1860 St. 17—20 cf. *dens. Annali d. J.* a. 1857 p. 160 — 180.

sie wurde in einem runden Tempel der mit den Prytaneen nichts gemein hat, verehrt, als Flamme, ohne Bild, wie Diod bezeugt (Fast. 6, 290—297), und ohne den bedeutsamen Heerd, dessen Stiftung und Verehrung, die Vesta in zweiter Bedeutung, dem Ruma zukommen wird. Nach den Beden „brennt im Hause das ewige Feuer des heiligen Heerdes: um ihn schaaren sich die Hausgenossen“. Umgekehrt ist bei den Griechen, die ausser dem Feuer der Athene, den Hephästos zum Gott nicht bloß des Schmiedens, sondern auch des Feuers hatten, den sie auch am Heerd aufstellten, Hestia als der Heerd, der Begleiter des Ackerbaus, geheiligt und erst in der Zeit der Wissenschaft in der Bedeutung erweitert worden, wenn man nemlich in ihr als Erdfeuer nicht bloß den Begriff des Mittelpunkts sondern auch den des Elements verstehen will<sup>31)</sup>. Aber die Möglichkeit ist, wie es sehr oft vorkommt, daß nachdem die Idee des ursprünglich gemeinsamen Wortes erloschen, in Griechenland ein neues ähnlich klingendes aus der eignen Sprache an die Stelle gesetzt worden ist.

## 29. Aphrodite (1, 666—676.)

In dem Hymnus auf Aphrodite beherrscht Aphrodite alles Lebendige in Luft und Wasser, die Menschen und die Thiere (3—6), und im Gebirg, wo sie den Anchises besucht, umwandeln sie Löwen und Wölfe, Bären und Panther (70); dieß im schönen Contrast mit der selbst zärtlich fühlenden Göttin, ähnlich wie in dem Gesang auf Eros in der Antigone des Sophokles der Jungfrau, die im Traum ihr Herz durch die erröthenden Wangen verräth, der mächtige Stier und die Un-

---

31) Diod l. c. 299 erklärt demnach mit Hülfe der philosophischen Vermischung mit Erde Vesta falsch stat vi terra sua: vi stando (vi=v) Vesta vocatur | causaque par Graeci nominis esse potest, und die Uebereinstimmung Griechischer und Lateinischer Götternamen, wie in Diouis, Faunus, fällt auch hier weg.

geheuer des Meers zur Seite gestellt sind. Alles Treiben und Werden sowohl der vegetativen als der animalischen Natur (*φύσις*, Werden, Erzeugniß nennt sie der Griechen) legt Aphrodite sich bei in jenen Versen der Danaiden des Aeschylus und mit Begeisterung entwickelt diese Idee der Aphrodite Lucretius (1, 1—24.) Auf dem Gras unter den Füßen erwächst die Meerergeborne in der Theogonie (194.) In einem Chorliede der Medea von Euripides haucht Aphrodite aus des Kephissos Wellen schöpfend die Flur an mit lieblicher Lüste sanft gemischem Wehen, mit Rosen im Haar geschmückt, zugleich aber hier aussendend die der Weisheit gefellten, zu allerlei Tugend wirkenden Grotten (831—40), wie auch Sophokles sagt, Aphrodite mit den Musen liebe Attika (Oed. Col. 690.) Und im Stipolyt sagt Euripides von ihr: sie walt durch den Aether und in den Meereswogen, Alles entsteht durch sie, sie ist es welche säet und welche Liebe eingiebt (447.) In Athen war ja auch eine Aphrodite in den Gärten und auch eine *ἐρωτικός*, *ἑδωτικός* kommt wohl vor. Auch Epimenides, wenn die Berge nicht von Empedokles sind <sup>1)</sup>, der sie neben den Mören und Erinyen eine Tochter des Kronos nannte <sup>2)</sup>, fasste sie in diesem weiteren Sinn als Naturprincip und damit ist vereinbar daß auf Epimenides die Statuen des Zeus und der Aphrodite in einem runden Gebäude zu Sparta zurückgeführt wurden <sup>3)</sup>. Im Altis stand der Altar der Aphrodite mit denen der Forta zusammen <sup>4)</sup>. Doch haben solche philosophische Ansichten, obgleich sie in dem Asiatischen Urbilde der Griechischen Aphrodite einen Anhalt finden konnten, sich nicht sehr verbreitet. Für die thierische Fruchtbarkeit war man gewohnt Hermes und Pan

1) Heyne ad Apollod. p. 6. 2) Schol. Oed. Col. 42. *ἑπιδίος* Epimenides S. 131. 3) Paus. 3, 12, 9. 4) Paus. 5, 15, 3. *Ἀφθέρη* *Περσεφασσα* und *Πασφασσα* in einer überlieferten mythischen Inschrift bei den Kenianen. Syll. Epigr. nr. 201. Guignaut *Rel. de l'antiqu.* 3, 3, 1060—73, der auf Sophokles bei Plutarch *Erol.* 12 zurückgeht und Creuzer und Gerhards unterflügt.

forgen zu lassen, für die des Erdbodens Demeter und viele andre Götter. Der Aphrodite blieben als ihr eigentliches Gebiet und Amt, seitdem sie ihren Ursprung gänzlich in Vergessenheit gebracht hatte und zu einer Hellenischen Gottheit geworden war, menschliche Triebe, Liebe und Wollust, und eine Gewalt über das Meer, die, obgleich veranlaßt durch ihre ausländische Herkunft, doch aus Griechischer Fabel abgeleitet wurde.

In der Ilias wird ein Mädchen an Schönheit mit Aphroditen verglichen (9, 389) und gerühmt ihr schöner Hals, die reizende Brust und die strahlenden Augen (3, 397.) Die Ambrosische Hülle des Peplos haben ihr die Chariten gewoben (5, 335), von denen sie gebadet und angethan wird (Od. 8, 364), mit denen sie badet und tanzt (18, 193.) Dem Paris gab sie Haar und Gestalt und die Laute (Il. 3, 54); Here leiht von ihr den Restos, das weiche Busenband<sup>5)</sup>, worin Lieb und Verlangen und die Bethörung, die oft auch hochanständigen Sinn berückt (14, 216), ähnlich wie der Gürtel der Stärke womit Thor sich gürtet; der Andromache schenkt sie am Hochzeitstag ein Ktedemnon (22, 470), denn ihr kommen die reizenden Werke der Ehe zu (5, 429.) Bei Hesiodus giebt sie der Pandora Reiz um das Haupt und Verlangen und Sehnsucht (65.) Von der Homerischen Aphrodite zurückschließend kann man sich eine feinere Ausbildung des gesellschaftlichen Lebens zur Zeit denken als die Meisten sie sich vorstellen möchten. Das Homerische Beiwort der goldnen d. i. köstlichen Aphrodite gefiel so wohl daß ihr unter dem Namen Chryse Tempel geweiht waren, in Lesbos und in Histiäa in Aegypten. Stasinus aus Cypern, wo in Salamis sehr wahrscheinlich der Kypris seit früher Zeit Rhapsodenwettkämpfe gefeiert wurden<sup>6)</sup>, läßt der Aphrodite, die auf dem Ida für Paris sich schmückt, die Horen und die Chariten farbige Kleider anlegen, getaucht

5) *μαλακαὶ μάστων ἐνδύματα μίτραί* Hedylus. Heynes Excurs T. 6 p. 620. 6) Ep. Cyclus 1, 302 f.



in die Fülle der Frühlingsblumen und vom Duft sämtlicher Horen durchhaucht. In einer andern Stelle des reizenden Gedichts winden Aphrodite und ihre Dienerinnen, Nymphen und Chariten, duftige Kränze aus den Blumen der Erde unter schönem Gesang im quellenreichen Gebirge des Ida. Kein andrer Dichter nach Homer scheint überhaupt mehr als dieser das anmuthige Bild der Kyprios in der Vorstellung der Griechen vollendet und festgestellt zu haben, und es geschah dies auf demselben Boden wo sie zuerst deren Dienst unter barbarischer Gestalt kennen gelernt hatten. Wie Paris die Schönheit dem Ruhm und der Herrschaft vorzieht, so fodert in den Aegypten Achilleus von seiner Mutter Thetis die schöne Helena zu sehen, so wie er in dem Epos des Arktinos von der Schönheit der tödlich von ihm verwundeten Penthesilea entzündet wird. In der Ilias sagt Diomebes zu ihr, ist's nicht genug daß du unkräftige Weiber berückst? (5, 349.) Tausend andre Stellen der Dichter und tausend Geschichten zeigen wie sehr das in solchen Zügen aufgefaßte Wesen der goldenen Göttin die Griechen bezaubert hielt. Darum heißt es, daß sie selbst die Götter hinriß, *παραδά* (wie bei Hesych. v. *παραδά* zu lesen ist.) Mehr als eine andre Gottheit ist sie rein poetisch, allegorisch, subjectiv behandelt und dieser erotische Kreis dehnt sich besonders in der Malerei und Kunst überhaupt aus, wohl zu unterscheiden von dem an Tempeln und Altären, Beinamen und Gebräuchen haftenden Kreise mehr eigentlicher und volksmäßiger Mythologie. Poesie aber und Cult leiteten gemeinschaftlich darauf in dem Charakter der Aphrodite, wie im Dionysos, die alterthümliche Strenge und Würde abzulegen, das Hohe mit dem Anmuthigen, die Idee mit dem Natürlichen, den Ernst mit dem Lebensgenuß zu vertauschen. Schon Phidias stellte am westlichen Giebel des Parthenon Aphrodite, fast ganz nackt dar, wie sie nach der Ilias (5, 370) im Schooß ihrer Mutter Dione lag; wie ohne Zweifel auch zu Olympia in seiner Darstellung ihrer Geburt. Ganz entblößte sie Skopas

in einem bewunderten Werk, wie auch sein Zeit- und Kunstgenosse Praxiteles.

Doch nicht bloß in der Begleitung der Charis und der Pektis und ihres Sohns Eros finden wir Aphrodite, sondern oft auch die starke Liebe mit eben so kräftiger Tugend gepaart, mit Festigkeit und todverachtender Treue. In den romantischen Geschichten des Epos, wie von Euadne und Laodamia, gesellten sich seit Stesichoros rührende Sagen von hoher und standhafter Liebe aus dem bürgerlichen Leben <sup>7)</sup> und wir dürfen diese Geschichten als zufällig erhaltene Beispiele aus vielen ähnlichen betrachten. In Tröjen sahn wir das Andenken hochalter Gebräuche erhalten, die den Bräutigam der niemals die Keuschheit verletzt hatte, mit einem Kranz von einem gewesenen Anger schmückte <sup>8)</sup>. Im Allgemeinen waren dem freien Sinnengenuss der Männer durch die Sitte nur schwache Schranken gezogen, durch Gesetze und Religion keine; und er war dadurch unschuldiger, weil mit dem Verbotnen sich leicht eine verderbliche Opposition gegen religiöse oder gegen bürgerliche Vorschrift verbindet. Aber wie polarisch stellt sich durch die höhere Geistesentwicklung dieser gemeinen Aphrodite eine reine, himmlische, wie oben bemerkt wurde (1, 673 f.), gegenüber. Unter ihrem Namen erhebt Platon begeistert den höchsten Flug der Seele, so wie Euripides unter dem des Eros. Und hier ist ein Punkt von dem aus die Blüten, welche der Griechische und welche der noch tiefere und reichere Geist der neuen Bildung getrieben hat, der Vergleichung einen großen Stoff darbieten. Wenn Göthe sagt: wenn Liebe je den Liebenden begeistert u. s. w. so drückt das neue Wort eine neue Sache aus, die wir auf Dante zurückführen müssen, auf Gottfried von Straßburg und wenige andre Führer neuer Geisteswege.

7) Meine kl. Schr. 1, 186 ff.

8) Griech. Tragödien 2, 745.

Der angeblich von Theseus gestiftete Tempel hieß Tempel der Aphrodite Νύμφα. Paus. 2, 32, 7.

Unverkennbar ist die Urania, welcher Phidias eine Schildefröte unter den Fuß gab, die, in das Haus, in ein einziges fest geschütztes Verhältniß sich verschließende Liebe 9), und Ekspas stellte daher die Pandemos auf einem Bod sitzend in ihrem Temenos jener gleichsam gegenüber 10). Denselben Gegensatz finden wir in Theben wo sie Urania, Pandemos und eine dritte unterschieden, Apostrophia 11), und in Megalopolis wo im Tempel zwei Bildsäulen Urania und Pandemos hießen und eine dritte namenlose war 12). Es ist daher zu vermuthen daß Phidias auch indem er in dem von Aegeus gegründeten Tempel der Urania, also der Asiatischen Göttin, das neue Bild aufstellte 13), an die Stelle der Asiatischen die Griechische Urania, oder die heilige Liebe setzte. Urania, der Pandemos entgegengesetzt, giebt Eheglück in einem schönen Epigramm Theokrits (13), deren Namen in einem von Dioskorides eine heitere spöttisch misbraucht (12.) Als in Rom ein Bild der Venus nach den Griechischen Sibyllinen eingeweiht wurde, erwählte man dazu aus hundert erlesenen Matronen die Sulpicia aus 14).

Die Genealogie und alle mythologischen Verhältnisse der Aphrodite sind so schwankend, daß man auch darin eine Bestätigung ihrer ausländischen Herkunft, vermöge deren darin nichts Uralters und Feststehendes seyn konnte, erblicken darf. Als Tochter des Zeus (von Dione) erkennt Sappho sie an in der Ode

9) Plut. de Is. et Os. *οἰκουρός*. In Sparta war Aphrodite Morpho sitzend, mit einer Haube und Fesseln an den Füßen, als an das Haus gebunden, wie Pausanias, diesmal gegen die Legende, erklärt 3, 15, 8, und dabei bewaffnet: Morpho möchte ein Epitheton seyn wegen des ungeschälligen Zeichens der häuslichen *καλόντρος*. Daß die Ägypter nach Plutarch Quaest. Rom. 61 ihre Bildsäulen anbanden ist ganz etwas Andres. S. oben S. 124 f. Schol. Pind. Ol. 7, 95 (Polemon.)

10) Paus. 6, 25, 1. Auch in Athen *ἐντοργία*, Plut. Thea. 18.

11) Paus. 9, 16, 2, *ἐντοργία* in Megara Paus. 1, 40, 5, die das Herz ab- und zuwendet (*Verticordia*.) 12) Paus. 8, 32, 1.

13) Paus. 1, 14, 6.

14) Plin. 7, 35.

an sie. Ihre Entstehung aus dem Meer erhielt sich natürlich in der Vorstellung: nach einem späten Hymnus unter den Homerischen (6) führt Zephyros die Anadyomene, die im weichen Schaume des Meers Aufstauende, nach Kypros, wo die Götter im Tanze sie aufnehmen, zierlich bekleiden und zu den Unsterblichen bringen, die alle sie heimzuführen verlangen. Am Fuße des Olympischen Throns nahmen sie aus dem Meer Eros und Peitho auf, indem Hestia und die Letoiden zu ihren Seiten sie ehrten <sup>15)</sup>, diese alle drei um die Aphrodite, welche Aeschylus in den Hiketiden so schön mit der Ehe verbindet <sup>16)</sup>, dort wo die Heräen gefeiert werden, in Bezug zur Here zu setzen. Bion nennt sie Kind des Zeus und der See (17, 1) und Thalassa hielt auch als Kind sie auf dem Arm <sup>17)</sup>. Den Ares nennt sie in der Ilias uneigentlich lieber Bruder (5, 359), da dessen Mutter Here ist.

Die aus dem Meer entsprungne Göttin hat ein Recht auf das Meer, wie Ovid sagt (Her. 16, 24), sie wird als Seergöttin weit und breit verehrt, in einem Epigramm sogar Eurynome genannt <sup>18)</sup>. Daher der schöne Name Euploia, welchen die Knidier der Aphrodite des Praxiteles, der Gnidia im allgemeinen Ruf, gaben, für welche sie einen neuen Tempel aufführten zu zwei andern, der Aphrodite Doris, dem ältesten, und der Hekata <sup>19)</sup>. Durch die Bestimmung zur Euploia wendeten sie von der höchsten und ganz nackten Schönheit den Gedanken ab daß sie auch die Sinnlichkeit in ihren Schutznahmen solle. Der Tempel der Doris war von den Dörern, den Gründern von Knidos, gestiftet, so wie der zu Ancona auf dem Felsen am Meer, wo jetzt die alte Kathedrale steht. Den Namen Euploia deutet ein Epigramm der Anyte (5) daß

15) Paus. 5, 11, 3.

16) Rhein. Mus. 1845 4, 501. ff.

17) Paus. 2, 1, 7.

18) Anthol. 1, 31, 5 *φαλογμιστική*.

19) Paus. 1, 1, 3. In Melos scheint an die Stelle einer Euploia die *Παρωγία Γαλασσική* getreten zu seyn. 2. Röß Inselreisen 3, 20.

se den Schiffen gute Fahrt gebe, mit dem Zusatz daß die See rings-her- fürchte (und ruhig bleibe) wenn sie die herrliche Bildsäule sehe, die wohl an dem Ufer errichtet oder im Tempel einer Akra sichtbar vor dem Schiffbruch an einer gefährlichen Küste zu schützen bestimmt war. Einen Dämon Euploä in sinnreichem allegorischem Bilde glaube ich in einem Basengemälde zu erkennen<sup>20</sup>). Das Epigramm einer Statue der Aphrodite am Meer enthält die Anthologie<sup>21</sup>). Solon ruft diese Kypris an an Phlokypros. In Milet war ihr Tempel im Rohr<sup>22</sup>), so wie in Samos<sup>23</sup>). Beinamen dieser Venus marina wie *γαληνολα*, Pelagia u. a. ergeben sich von selbst. Als See- und Hafengöttin (*Πορτα* und *Αμυνία*) hatte Aphrodite ihren Tempel zu Hermione<sup>24</sup>). Auf Sarkophagen und Gemmen folgen ihr Tritonen und Nereiden durch das Meer, wie auch bei spätem Schriftstellern. Schon auf Münzen von Korinth ist Aphrodite auf einem Wagen von Hippotampen gezogen oder von Triton und einer Nereide geführt. So sind denn gemeinsame Feste des Poseidon und der Aphrodite aufgetreten; wie in Megina ein sechsechztägiges<sup>25</sup>), und Tempel des Poseidon und der Aphrodite neben einander, wie zu Orchomenos in Arkadien<sup>26</sup>), zu Messene<sup>27</sup>) und zu Megion am Meer<sup>28</sup>). Eine Inschrift aus Megä in Kilikien feiert Julius Cäsar (noch am Leben), Poseidon Asphalios und Aphrodite Euploä<sup>29</sup>). In den Hafenstädten von Korinth Kenchreä und Lechaön waren, hier ein Tempel der Aphrodite und eine Erzstatue des Poseidon, dort Tempel von beiden<sup>30</sup>); und an dem Fußgestell von Poseidons Wagen: in seinem Tempel auf

20) A. Dentm. 3, 248 Taf. 17, 1. 21) Brunck. Anal. 3, 205, 278. 22) Theocr. 28, 4. 23) Alexis b. Athen. 13 p. 572, *ἐν καλάμῳ*, *ἐν ῥοῖ*. 24) Paus. 2, 34, 11. 25) Plut. Qu. Gr. 44. Atheni. 13 p. 588 c. 590 f. 26) Paus. 8, 13, 2. 27) Paus. 8, 13, 2. 4, 31, 5. 28) Id. 7, 24, 1. 29) C. J. T. 3 n. 4443. 30) Paus. 2, 2, 3. Plut. Sept. Sap. conviv. 2.

dem Isthmos hielt Thalassa das Kind Aphrodite <sup>51)</sup>. Vasengemälde stellen Poseidon und Aphrodite vereint dar <sup>52)</sup>. Beide Götter sind vereint auch auf einer Britischen Goldmünze. Auch von den Fischen wird Aphrodite angerufen <sup>53)</sup>.

Die Beziehung der Aphrodite zu Hephästos und die zu Ares scheint bei Homer gleich zufällig und äusserlich, nur ein poetischer Gedanke zu seyn. Daß dem Hephästos Charis vermählt wird, geht den Reiz der Goldschmiedearbeit an, mit der Aphrodite scheint er nicht bloß dadurch verbunden, sondern auch als der am wenigsten Schöne mit der Schönsten um nachsich den Handwerker zum Hahnrei zu machen. Indessen diese Erfindungen waren gegeben und Aphrodite blieb Gattin des Hephästos und Daphnē des Ares. Mit Hephästos stellte sie Phidias zusammen im hinteren Dreieck des Parthenon, bei Apollonius sind sie ein Paar (1, 859. 3, 36 ff.) Dem Ares und der Aphrodite giebt die Theogonie drei Kinder wovon zwei, Eros und Phobos, dem Vater und das dritte, Harmonia, der Mutter nachschlagen (934.) Die Harmonia aus dieser Ehe scheint alte Annahme in Theben, da man dort drei uralte Schnitzbilder der Aphrodite zeigte als von ihr geweiht <sup>54)</sup>. Harmonia ist so sehr dem Wesen der Aphrodite gemäß, daß man in Delphi den Namen *Ἄρμω* für sie hatte <sup>55)</sup>. Pindar nennt den Ares Gatten der Aphrodite (P. 4, 87), so wie Aeschylus (Suppl. 639.) Die Speculation über Neikos und Philia gründet sich auf diese Mythen. Ueber den Anlaß zu dieser Verbindung zweier Götter, für welche beide unter den acht Griechischen keine zu finden war, ist schon früher eine Vermuthung ausgesprochen worden (1, 669.) Die Combinationen

31) Paus. 2, 1, 9.

32) Brøndsted Vases Campanari n. 29, wo am Untersatz des Wagens Thalassa das Kind Aphrodite auf dem Arm hält, von Keriden umgeben. *Elite céramograph.* 3, 15.

33) Plant. Rud. 2, 1, 15.

34) Paus. 9, 16, 2.

35) Plutarch im *Crotonos* 23. Aeschylus Suppl. 1012 *διδόται δ' ἄρμωια μοῖρ' Ἀφροδίτης.*

der ältesten Mythologie sind nicht selten volksmäßig geworden ohne Rücksicht auf die Motive woraus sie hervorgegangen waren. Nicht jede Aphrodite Areia ist als verbunden mit Ares zu denken, sondern Areia kann auch bloß eine bewaffnete bedeuten, nach Phönitischem Muster, wie die der Ägypter <sup>36)</sup>, die in Sparta, deren Koanon zu den allerältesten gehörte <sup>37)</sup>. Im Tempel der bewaffneten Aphrodite auf Akrokorinth war mit ihr, der man den Gros (später) beigegeben hatte, Helios <sup>38)</sup>. Unter den zwölf Göttern aber sind sie und Ares zusammengestellt. So auf der sehr alten Vase François, und in Bildwerken ist nichts häufiger als dieses Paar <sup>39)</sup>. Die schönsten Beispiele sind die bekannte Gruppe auf Münzen von Korinth, womit die Venus von Milo und von Capua zu vergleichen sind. In einem Vasengemälde sind neben *APAS* und Aphrodite drei Musen <sup>40)</sup>. Eine Aphrodite mit Helm und Speer beschreiben Antipater Sidonius, Alexander Aetolus, Leonidas und andere Epigrammendichter. Bei Argos war in einem Doppeltempel das Koanon der Aphrodite am östlichen, das des Ares am westlichen Eingang aufgestellt <sup>41)</sup>. In einer Kretischen Bundesinschrift stehen beide Götter neben einander <sup>42)</sup>. In dem Tempel des Ares zu Athen, wo dessen Statue von Alkamenes, waren auch zwei der Aphrodite <sup>43)</sup>. Zu Ephesos finden wir dasselbe Paar <sup>44)</sup>.

Mit dem Hermes stellten die Älten, wie Plutarch sagt, die Aphrodite zusammen in Bezug auf die Zeugung, also, indem er wohlmeinend den Hermes als Verstand (*λόγος*) deutet,

36) Hesych. Ἐρμῆος Ἀφροδίτη Κίρκιος. Münztypen von Gnidus stellen die Doritis bewaffnet dar. 37) Paus. 3, 17, 5. 38) Paus. 2, 4, 7. 39) R. Rochette Peint. p. 261 cf. not. 4 p. 268 not.

40) Elite céramogr. T. 2. 41) Paus. 2, 25, 1. Auf Münzen ist zwischen beiden noch der Kopf des Apollon Rasche 2, 2, 1893, wie an einem Vaticanischen Gandelabersfuß Athena. 42) Chishol Ant. As. p. 136. 43) Paus. 1, 8, 5. 44) C. J. Gr. 2937.

auf die Ehe <sup>45</sup>). So standen sie in Megalopolis zusammen, und in Argos im Tempel des Apollon Lykios waren zusammengebrachte uralte Xoana von beiden <sup>46</sup>). In ähnlichem Sinn haben die Vasenmaler nicht selten in der oberen Reihe, welche die auf den dargestellten Mythos anspielenden Götter enthält, den Pan und die Aphrodite gesetzt.

Der alte Darbanische Mythos von der Abstammung der Aeneaden von Aphrodite ist vereinzelt geblieben, aber weit umher hat sich die Sage von Aeneas verbreitet und an mehreren Orten, besonders im Latium, von neuem tiefe Wurzeln geschlagen. Wo Aeneas hingekommen, da ist ein Aphroditetempel, oder umgekehrt; so in Pallene (in Aeneia), Skythera, Zakynthos, Ambrakia, Peukas, Actium, bei Buthroton, auf dem Elymos in Sicilien <sup>47</sup>), und dem berühmten frommen Helden dankt die Göttin den Beinamen Aeneias (der sonst keine Bedeutung, wie etwa von *ἀνέω*, in sich schließt), wie in Akarnanien und Epirus.

Der Dienst der Aphrodite war zu ausgebreitet und zu mannigfaltig als daß eine genauere Auseinandersetzung zulässig wäre. Beides geht von ihr aus, alles Zauberische, Glückliche, Dämonische, wodurch der von Lieblichkeit ergriffene Sinn, und aller Drang des Verlangens, der Genießlichkeit und mehr als thierischen Begehrlichkeit, wodurch die Sinne gereizt und entflammt werden. Sie reicht von den unschuldigsten reizendsten Bethörungen und Gaukeleien zu den innigsten und heiligsten Banden unter Menschen, zu himmlischen Gefühlen und Ahnungen hinauf und zu dem bloßen Thier im Menschen und tief darunter hinab. Die Verschiedenheiten brüderlicher Sitten, des Zeitgeistes, der Lebensweisen und der Unterschied der von der fremdländischen Einführung abhängiger gebliebenen und der

---

45) Praec. conjug. 1. Nach Proklos war ihnen der vierte des Monats (der Tag des Hermes) geweiht als gut zum Zeugen. 46) Paus., 8, 31, 3. 2, 19, 6. 47) Dionys. Hal. 1, 49—53,



völlig umgewandelten Heiligthümer, so wie der nur die Simalichkeit und der das Meer ober der beide zugleich angehenden Heiligthümer, der binnenländischen und der in Seehäfen, da in großen und der in kleinen Städten sind kaum zu berechnen. Theokrit rehet die Göttin als namenreiche und tempelreiche an (15, 109.) Fast dreihundert Namen zählte Lydos in ihren Hymnen zusammen (de mens. 4, 3.) Manso hat in seinen Versuchen (1794) deren eine Anzahl zusammengestellt (S. XIV ff.), vollständiger Engel in seinem Kypros die Orte ihres Cultus und ihrer Festfeiern und Pannychien, nur freilich allzu unzuverlässig und obenhin in den Erklärungen.

Ehrsame, anständige Beinamen, in ungezwungnem, unverfälschtem Ausdruck, unter denen Aphrodite verehrt wurde, sind *Πῆλῆς*, Beischlaf, in Megara <sup>48)</sup>, *Μιγωνίτις* auf der Insel Kranae, nicht geweiht von Paris, aber wohl ihm zu Ehren <sup>49)</sup>. *Ἀπαυρίη*, deren Tempel *Ἀπαυρίων*, Sekastäos in Asien, Strabon und Stephanus Byz. auch in Phangoria kennen, vermutlich die der am Feste der Apaturien geopfert wurde <sup>50)</sup>. *Κουροτόμος* <sup>51)</sup> ist sie nach ihrer Verbindung mit Hera, auch *γαμοστόλος*, *κολοιγαμος*, und bei der Hochzeit wurde ihr geopfert, z. B. zu Hermione <sup>52)</sup>, wie auch Hera Aphrodite bei Pausanias vorkommt. *Ζεῖρηνα*, deren Opferkuchen *σέβινον* hieß, bei den Makedoniern <sup>53)</sup> ist Sirene, wie die eheliche Hera Sirenen auf der Hand hielt, keineswegs Perseus, zaranya, gelb, golden, *χρυσή*, wie Burnouf meinte <sup>54)</sup>. *Ἀμβολογήρα* in Sparta <sup>55)</sup> rief man an: *ἀνάβαλε τὸ*

48) Paus. 1, 43, 6, wie *πῆλῆς* bei Pindar fr. 133 Dissen, welcher p. 670 anders erklärt, Tril. S. 241. 49) Paus. 3, 22, 2.

50) Also nicht *ἐκπαύουσα φρένας* Hom. H. in Ven. 38, wie in der Orphischen Theogonie *Ζῆλος* und *Ἀνάη* die aus dem Gliede des Uranos entstehende Göttin aufnehmen; worauf auch *Παγίη* zuweilen anspielt.

51) Nicom. ep. 5 Anal. 2, 383.

52) Paus. 2, 34, 11.

53) Hesych. Phavor.

54) Journ. des Sav. 1834 p. 341.

55) Paus. 3, 18, 1, ..

ῥῆρας<sup>56)</sup>, Μυχία<sup>57)</sup>, Μελαίνις, im Cypressenhain vor Corinth und in Thespiä<sup>58)</sup> und ohnweit Mantinea, weil sie dem Dunkel der Nacht angehört<sup>59)</sup>, Λαθούη<sup>60)</sup>.

Eingeln stehend ist Aphrodite die Mitleidige *Ἐλεήμων*, nach Hesychius in Cypern und Chalkedonia. Ohne Zweifel ist dieselbe mit der Venus Prospiciens, die nach Ovid ein Standbild und einen Tempel in Salamis in Cypern hatte. Den Anlaß dazu erzählt er in allem Wesentlichen übereinstimmend (Metam. 14, 698—701) mit Hermesianar bei Antoninus Liberalis (39) und Plutarch in seinem Erotikos (29), welche der Göttin nach der Sage, die nur aus einer Geschichte die tiefen Eindruck gemacht haben muß, als Legende hervorgegangen seyn kann, die mit Prospiciens übereinstimmenden Namen *Ἐκπύρπουσα*, *Ἐκπύρασα*, *Παρακπύρπουσα* geben. Als eine hartherzige Schöne (aus Geschlechter- oder Selbsthöl) einen liebenden Jüngling zum Selbstmord an ihrer Thüre gebracht hatte und von ihrem Dachfenster auf die schöne auf offener Bahre vorübergetragne Leiche verstohlen herabblitzte, verwandelte Aphrodite die Steinherzige in Stein. Ein kleiner, von Canova und Rauch besonders geschätzter und mehrmals in Rom wiederholt vorkommender Marmor, höchst wahrscheinlich nach der Statue in Salamis, stellt diese rächende Göttin so dar, daß leise göttliche Trauer auf ihren schönen Zügen schwebt, die Versteinigung aber ausgedrückt ist durch eine mit ihr in tiefe Trauer, wie es ihr nur in diesem Zusammenhang zukommt, versunkne Gorgo, die auf ihrem Haupt liegt<sup>61)</sup>. Ein Seitenstück zu dieser Versteinigung

56) Plut. Conviv. 3, 16 p. 654 d, übel behandelt von Kuhnens Epist. ad Erneat. p. 17. 57) Suid. Orph. H. 69, 3, zu unterscheiden von den θεοὶ μυχίας des Dionysios A. R. 1, 67 p. 169 R.

58) Paus. 2, 2, 4. 9, 27, 4. 59) Paus. 8, 6, 2 cf. Athen. 13 p. 588. 60) Meueke Del. epigr. p. 115. 61) Annali d. Inst. archeol. 1839 tav. d'agg. K. Emil Braun Vorschule der Kunstmythol. Taf. 59. Gerhard's Archäol. Zeit. 1857 N. 97.

ist Narcissus an der Quelle <sup>62</sup>). Einen speciellen Anlaß zu einem Beinamen gab auch Laïs zu Triffa in Thessalien, indem sie im Tempel der Aphrodite von den Weibern todt geschlagen worden war, und nun der Name *ἀνοσία*, *ἀνδοφόρος*, Menschenmörderin der die Weiber anging, der Göttin blieb, eben so wie *Παρανύσσα*, Prospiciens auf sie von der Schhuen deren Partherzigkeit sie gestraft hatte, übergieng <sup>63</sup>).

Von den, unter Beibehaltung religiöser Formen, der künftlichen Wollust gewidmeten Tempeln der Aphrodite waren die Anstalten auf dem Eryx, von wo die Eryktine auch nach Paphos in Arkadien verpflanzt war <sup>64</sup>), und in Korinth, wie es scheint, vor allen übrigen hervorstechend. In diesen, die mehr unmittelbar durch die Phönitischen in Cypern veranlaßt waren, wurden die Mädchen als Eigenthum des Tempels unter priesterlicher Aufsicht gehalten, hatten wahrscheinlich kein Privateigenthum oder nur bedingterweise und versahen in eigenthümlicher Art und Tracht den Altardienst im Myrtenhain, wie aus zwei Albanischen Reliefsen (Taf. 20. 21) und einem Gemälde des Philostratus (2, 1) bekannt ist <sup>65</sup>). Weibbrauch, Rasia und Myrrhen waren von den Asiatischen Bräuchen her beibehalten <sup>66</sup>). In Korinth waren der Mädchen zur Zeit der Blüthe mehr als tausend nach Strabon (8, 378): die schönsten Sklavinnen dahin zu weihen, war eine Sache des Ehrgeizes und Glanzes. Wie feierlich dieser Gebrauch genommen wurde, zeigt ein Epigramm des Simonides und das Skolion des Pindar, aufzuführen im Tempel der Aphrodite für Xenophon, der ihr für

62) S. Lernites Pompejanische Wandgemälde Heft 6 Taf. 25 (bei Wiegandt.) 63) Polem. ed. Preller p. 75 u. Athen. 13 p. 589 a.

Suid. v. *ῥαλαίρη*. Die hölzernen Schildkröten, deren die eifersüchtigen Weiber sich zum Morde bedienten, sollten das Recht der Hausfrauen bedeuten, wie die Schildkröte auch in der Kunst bedeutet. 64) Paus. 8, 24, 3.

65) H. Denkm. 2, 146. Statt in Gerhard's Archäol. Zeit. 1853 Anzeiger S. 334 f.

66) Zur Geschichte beider Anstalten s. Engels Appos 2, 485 f. 519 f.

den Sieg in Olympia schöne Mädchen gelobt hatte, worin der Dichter nach einem Eingang zu Ehren eines solchen Chors sich wundert, was die Herrn des Isthmos sagen werden zu diesem mit „gemeinsamen Mädchen“ verknüpften Anfang. Noch anschaulicher macht uns die anständige Art wie man die Göttin auffaßte, die ihre Schönen dem Genuß Aller darbot, denen nach Korinth zu gehn vergönnt war, was nach dem Sprichwort nicht Jeder konnte, die bekannte Brunnenmündung an welcher die aus dem Meer aufgestiegne Göttin in den Olymp eingeführt und geehrt wird <sup>67)</sup>. Sehr abstechend von den Griechischen Hierobulen einiger Aphroditetempel ist die Indische Sitte, wo „zu jedem Tempel eine gewisse Anzahl öffentlicher Freudenmädchen und Tänzerinnen, Deva-Dassys, Dienerinnen der Götter gehört, verpflichtet Jedem für einen gewissen Preis sich hinzugeben, anfänglich, wie es scheint, ausschließlich für die Braminen bestimmt. Jeder Tempel hat acht, zehn, zwölf und mehr solcher Mädchen, die Abends und Morgens im Innern der Tempel und ausserdem bei allen öffentlichen Ceremonien tanzen müssen.“

Bei andern Tempeln der Aphrodite welche Hetären zu ließen, machten diese Privatgeschäfte. Athen hatte, ausser der Solonischen Pandemos, einen Tempel der Aphrodite Hetära, der, wie Apollodor sagt davon den Namen hatte daß er weibliche und männliche Hetären versammelte <sup>68)</sup>. Hierbei will ich doch im Vorbeigehn auf die Menge und Verschiedenheit der Aphroditetempel in Athen und Atila aufmerksam machen. Bösch hat sie zusammengestellt im C. J. Gr. <sup>69)</sup>. Tempel der Aphro-

67) H. Denkm. 2, 27. 33. Taf. 1, 2. Auf Münzen von Kamarina und in einem Basrelief in Florenz trägt ein Schwan die Neugeborenen zu den Göttern empor. 68) Athen. 13 p. 571 c. Phot. Lex. s. v.

69) I p. 470. Am Hymettos in einer Pera genannten Gegend war ein Tempel der Aphrodite und eine Quelle woraus die Weiber tranken um leicht zu gebären oder um fruchtbar zu werden (also eine Gynetyllis.) Hesych. Phot. Lex. Κυλλοῦ πηγὰς. Eine Statue der Aphrodite Ko-

bite Hetära waren, wie ein Komiker sagt überall, namentlich aber zu Ephesos und zu Samos, wo deren Tempel, der von den dem Perikles zur Belagerung gefolgten Attischen Hetären gegründet war, im Rohr oder im Sumpf (*ἐν καλάρῃς, ἐν ἑλῇ*) stand <sup>70)</sup>. In Abydos war der Name noch derselbe *ῥόρυς* <sup>71)</sup>. Einen Hetärenmarkt der Aphrodite in Kalydon erwähnt Plautus im *Pönulus* oftmals, in dessen Rubens in Pyrene zwei gestrandete Mädchen nach dem Aphroditentempel gebracht werden, deren ein dort wohnender Athener sich annimmt. Solche Tempel waren besonders auch in der Nähe der öffentlichen Bäder <sup>72)</sup>, weshalb die Apostolischen Constitutionen den Frauen verbieten Männern und Frauen offenstehenden Bäder zu besuchen. Die *Ἀνδρῶνα* der Gnoster scheint Hetäre zu bedeuten, da diese blumige Gewänder trugen <sup>73)</sup>. Eine andre Klasse der Hetären deutet Aphrodite *Περσασία, Περσασα* an, auch *Ἀδωνια* <sup>74)</sup>, was an Iupitar erinnert. Verdächtiger Bedeutung ist auch die Mechanitis in Megalopolis <sup>75)</sup>. Ein Bildhauer war frech genug die Vorgeheißene Venus zu bilden die den Fuß auf einen schwangeren Uterus setzt (*ἄμβλωτος*.)

lies und die Genetylides auf dem Vorgebirg Kolias, Aegina gegenüber, erwähnt Pausanias 1, 1, 4, Strabon aber ein Panelon und ein Hieron der Kolias 9 p. 398. Aristophanes nennt Kolias und Genetylis neben einander Nub. 52. Lys 2, so wie auch Alciph. 3, 11. Das Vorgebirg hatte von ihr den Namen, nicht umgekehrt, und sie wohl gewiß *ἀπὸ τοῦ καλῶν*, denn was wollen die Erklärungen des Schol. Nub. l. c. oder auch bei Hesych. und Harpocr. sagen? Eine Statue von ihr für das Heiligtum in Aegina gemacht, nennt C. J. n. 2138. Auch in Samothrake fand Conze in seiner Reise auf den Inseln des Thracischen Meeres eine Inschrift *KAMIAI*, worin er *M* in *AI* ändert. Der größte der drei Piräischen Namen hieß Aphrodision. 70) Athen. 572 f. 573 a. Solche Apherplanzen der Göttin haben auch die Betränkung der Corinthischen Hierodulen veranlaßt. 71) Athen. p. 572 c. 573 a.

72) Bonucci Pompai 3, ed. p. 190. 196. 73) Proleg. ad Theogn. p. LXXVIII. 74) Orph. H. 64, 11. 75) Paus. 8, 31, 3.

Die Aphrodite der Knabenliebe, (sonst auch die Sache des Pan, bei den Römern des Priapus, kommt vor als *Ἀφροδύτης* 76), Göttin der Weislinge 77). Dieselbe ist wohl auch die Venus Murcia (*Μυρτιά*.) 78). Daß die Knabenliebe, gegen welche Plutarch im *Erotikos* ein kräftiges Wort spricht (23), aus Lydien zu den Griechen gekommen sey, war sehr wahrscheinlich für J. H. Voss in der *Antisymbolik* und D. Müller 79). In diese Klasse gehört auch die *Ἀφροδίτη* in zwei Parischen Inschriften 80), die jetzt besonders stark im Neapolitanischen Kriegsheer herrscht. In Venedig hatte diese Unmatur einst so sehr überhand genommen, daß der Senat die öffentlichen Mädchen, deren Zahl auf 12000 stieg, in seinen Schutz nahm und in der S. Marcuskirche der Madonna dei mascoli, welche die Männer wieder zur Natur zurückführen sollte, eine Capelle errichtet wurde (die worin Sculpturen der Pisanischen Schule aus dem 14. Jahrhundert zu sehen sind.) In Paris hatten im Mittelalter die Dirnen die sich junftmäßig zusammenhielten, die Magdalena zu ihrer Schutzheiligen 81), so wie die Bajaderen ihre Göttin haben.

Clemens von Alexandria behauptet daß die von Argos und Laconien nicht bloß der Aphrodite Peribasia, sondern auch der *Τυμβώρυχος* diene 82), worunter er die Lust zu frischen Leichen versteht, die den Aegyptischen Paraschisten bekannt war 83) und in unsern Tagen Personen deren vornehmer Name

76) *Ἐτλ.* 356 Leopard. *Emend.* 11, 4. *Ἀφροδύτης* (Steph. Byz. *Ἀφροδύτιον*).

77) *Sum candidus Pers.* 4, 20 cf. O. Jahn. *Phaenoties* in den Eroten bei Clemens *Ἀφροδύτιον* *καὶ* *Ἀφροδύτης*. Ben Kratinos und Aristophanes an nichts häufiger bei gewissen Dichtern als der *ἀπαλὸς καὶ λευκὸς παῖς*.

78) *Sivius* 1, 33. *Orelli ad Arnob.* 4, 16 T: 2 p. 199 *μολκός* (*μυλκός* wie *μαλγός* und *μολγός*), eins mit *μαλακός* *H. Deatm.* 3, 323.

79) *Dor.* 2, 296. f. *Ἐτλ.* Prom. a. a. D.

80) C. J. Gr. n. 2693. *Le Bas Asie mineure, Mylaea* n. 415, 2 p. 138, die Venus militaris bei *Arnobius* 4, 7.

81) *Sauval Hist. de Paris* 2, 517. 82) *Protr.* p. 24. Der ungentliche Name aus Abscheu an der Sache. 83) *Herod.* 2, 89.

geräuschvoll durch die Welt gegangen ist, z. B. in Wien. Die gelehrte, oft ekelhafte Pedanterei späterer Mythologie läßt dieß den Iherites dem Achilleus in Bezug auf Penthesilea vorwerfen <sup>84)</sup>. Bemerkenswerth ist es daß unter so viel Strenge der Aphrodite nichts entfernt auf das Laster der Tribaden hindeutet. Bei der *εὐσεβειότης* könnte Jemanden, wie es wirklich von Mythologen geschehen ist, die Aphrodite *Εκτρομβία* einfallen, bei deren kleinem Bildchen sie nach Plutarch in Delphi die Verstorbenen zu den Ehen heraufriefen <sup>85)</sup>, und aus welcher Manche gar neue Dinge hergeleitet haben. Da aber außer diesem einzigen Umstand später Zeit so gar nichts für eine Griechische Epithymbia spricht, so liegt die Vermuthung nahe, daß die Römische Libitina, von welcher nebst Plutarch dort, wie auch im Ruma spricht (12), welche die Einen mit Proserpina, die Andern mit Venus verglichen, in dem frommen Delphi in der Zeit des Verfalls eingeführt worden ist <sup>86)</sup>.

Sinnbildlich sind der Aphrodite eigen zuerst Tauben, diese ganz vorzüglich und von Asien her durch ihre auffallende Fruchtbarkeit und Zärtlichkeit. Auf dem Eryx wurden wie in Cypren Schwärme von Tauben gehegt <sup>87)</sup>, und sie fehlten wohl selten in einem Heiligthum der Göttin ganz. Auf Münzen von Sikyon (*ZE XI*) sehn wir den Kopf der Göttin und eine fliegende Taube: dort sang Praxilla, wie Sappho, den Abdonis, der auch in Kythera als Kiris, Kirris verehrt wurde. Unzählige Tauben aus Marmor sind von den Hetären ihrer Göttin an der Felswand bei dem Tempel an der Straße nach Eleusis geweiht worden <sup>88)</sup>. Die Tempelbilder hatten häufig

84) Tzet. ad Lycophr. 999.

85) Quaest. Rom. 23.

86) Visconti's Meinung, der die Epithymbia in einem Bildwerk zu erkennen meinte, Mus. Piolem. T. 4 p. 69, ist eine der tausend vergeblichen, bei schärferer Unterscheidung in Dunst zerfliehenden Vermuthungen.

87) Aelian. H. A. 4, 2.

88) Schon Gavel macht eine Brühinschrift von zwei Buhlerinnen bekannt im Mag. encycl. 1807

die Taube. Daß Sperlinge den Wagen der Aphrodite ziehen, war wohl nur ein Einfall der Sappho. Der Schwan geht, wie der Delphin, die *Venus marina* an<sup>89)</sup>. Schwäne ziehen den Wagen der Aphrodite, statt Tauben, in Vasengemälden. Auch die Gans erscheint als Priapisch in Vasengemälden<sup>90)</sup>. Daß in Cypern auch das Rebhuhn der Aphrodite geweiht wurde, hat schwerlich die von Aristoteles u. A. bemerkte Eigenschaft zum Grunde, sondern Bezug gehabt auf eine von Plinius (10, 51) und Origenes (in Jerem. 17, 11) erzählte Eigenheit desselben. Von vierfüßigen Thieren wurden der Aphrodite angepaßt Bock und Widder, wie durch die Aphrodite des Skopas in Elis und die *Ἐρωδία* in Athen bei Plutarch (Thes. 18) bekannt genug ist. Der Widder und Aphrodite auf ihm sitzend findet sich auf Cyprischen Münzen, namentlich von Amathus<sup>91)</sup>. Ein Thier der Aphrodite ist ferner der Fasel, ihr liebstes Opferrthier, auch zum Liebeszauber angewandt, nach Philostratus<sup>92)</sup>. Sie hält ihn auf dem Schoos in dem Parisurtheil einer Vase, hat ihn zu ihren Füßen auf einer Münze von Nagidos in Cypern<sup>93)</sup>. Besonders den Gros lassen die Künstler gern mit ihm ihr Spiel treiben<sup>94)</sup>.

---

3, 14. In der alten kleinen Kirche in dem nahen Daphnis sieht man noch solche Tauben. 89) Ovid. Met. 10, 708. Duc de Luynes Numism. et Insor. Cypriotes 1852 p. 37. 90) A. Dentm. 3, 321. Lyd. de mens. 4, 44 *λεοπόρυον δὲ αὐτῆς χήνας*. 91) Luynes l. c. pl. 1. 5, 3. 6, 5. 92) Imag. 1, 6 p. 12 s. Der Saubert aus Pherekrates bei Etym. M. v. *βασκαίνω*. 93) Cavdoni Spicileg. numism. p. 209. 94) An dem Towaleyschen Sarkophag mit der Hochzeit des Gros und der Psyche halten zwei kleine Groten, der eine eine Taube, der andre ein Häschen, Millin Gal. mythol. pl. 45, 199. Vier Fasel ziehen den Gros auf einem geschnittenen Stein welchen Bischer in seiner Griechischen Reise aus Kalamata anführt. Einen hält Gros einem Palästritten entgegen, Mus. Borbon. 5, 20; an einer andern Vase hält ein Fasel dem tanzenden Gros die Pfote hin, Raff. Politi Seite vasi, Palermo 1832 tav. 5. Manche sind angeführt in Avellinos Bullett.



Allerdings kommt der Hase auch in Bacchischen und ländlichen Scenen <sup>95)</sup>, nach Plutarch auch, wie in Aegypten, im Sinne der Scharfhörigkeit vor (Symp. 4, 5, 3.)

Unter den Gewächsen ist der Aphrodite die Myrte eigen wie der Lorber dem Apollon, der Delbaum der Athene, nur nicht so sehr ausschließend; sie war ihr geheiligt, wie Grammatiker und Andre sagen. Daher war diese nach Nikander von Artemis und Hera gehaßt <sup>96)</sup>, in Rom an dem Feste der Vona Dea, das auch keine Männer zuließ, ausgeschlossen, doch nicht in Delphi <sup>97)</sup>. In Samos durfte allein keine Myrte der Hera nahe gebracht werden <sup>98)</sup>, die auch mit dem was den Dionysos angiehung keine Gemeinschaft duldet <sup>99)</sup>. Aristophanes nennt die Myrte jungfräulich (Av. 1099), sie ist besonders anmuthig, frisch, immergrün, auch wohlduftend, zierlich, heiter, sanft und gehört der Aphrodite wegen ihrer Freundlichkeit, Lieblich-

Napol. I p. 104 s. In einer gräfl. Grabsteinen rohen Basenzeichnung sitzt ein Hase in der Grotte über welcher Dionysos und Ariadne ruhen, während ein Satyr ihnen noch indiscreter ein vielverbrauchtes Symbol, ein Ei, hinreicht. Abbildungen zu Creuzers Symb. u. Mythol. 4to Taf. 8. Nur als die Begierde deute ich auch den laufenden Hasen unter dem galoppirenden Roß des Ixeris auf der bedeutenden Base in den Nouv. Annales de l'Inst. archéol. 2, 21 p. 261, H. Denkm. 3, 365, nicht mit Gerhard Archemoros S. 26, als Schnelligkeit überhaupt, sondern so schnell wie auch das Roß drängt hier das von der Apata eingegebene Gerüsten. Eben so sind es drei Grotten (*IMEPOS* und *KAAOS*, *KAAOE*), der eine mit einem Hasen auf der Hand, nicht Winde (Mus. Rir. de L'ancien Monap. n. 829), die unter dem raschen Schiff, worin Odysseus sich an den Mast hat binden lassen, im raschesten Fluge gleichsam wetterfernd mit seinem Widerstande. Es sind dieß materielle Conventenzen und Bezeichnungen. 95) Durch Vergleichung anderer Monumente fällt die Schwierigkeit weg, die Winkelmann über die Allegorie Werke 2, 636 in einem bekannten Albanischen Relief fand. 96) Alexipharm. An. Callim. in Dian. 201. 97) Eurip. Ion. 120. 98) Schol. Aristoph. Ran. 330. 99) Oben S. 613. Bei Clement Paedag. 2, 8, 72 *ἡδεσθαι τὴν Ἀφροδίτην* mag zufällig der Name verwechselt seyn.

Zeit (*φιλοφροσύνη*), wie Cornutus sagt (24), wodurch sie auch zum Brautkranz zu dienen sich behauptet hat. Ich denke nicht daß dabei auch auf die Fülle der schönen weißen Blüten in Bezug auf Fruchtbarkeit gesehen worden ist: prächtig mit diesen bedeckt sah ich in Kleinasien die großen Myrtenbüsche, die allein und ziemlich einzeln stehend einen großen thonigten, sehr zerflüfteten Berg überzogen. Die drei Chariten in Elis hielten Rose, Myrte und Astragalen, die beiden ersten als der Aphrodite heilig durch die Schönheit, wie Pausanias ganz treffend erklärt (6, 24, 5): die Astragalen gab als Zeichen fröhlicher Jugend Polygnot den Töchtern des Pandaros <sup>100</sup>). Am Hermos zeigte man eine Statue der Aphrodite welche Pelops aus einer blühenden Myrte als Geläbde für seine Verbindung mit Hippodamia gemacht habe <sup>101</sup>). Myrtenbäume fehlten nicht bei ihren Tempeln, Myrtenkränze trugen zu ihrem Opfer die ehrsamten Frauen, aber auch die welche die Bäder der Männer besuchten. Eine beliebte Art der letzteren, die Naukratischen, hat zu einer großen Legende Anlaß gegeben <sup>102</sup>). Virgil nennt die Myrte Paphisch (Georg. 2, 64), wohl nur, indem er den Namen ihrer Göttin, mit der er sie auch vorher verbindet (1, 28), auf sie überträgt. Außerdem hatte man auch dem Dionysos die Myrte neben dem Ephrau, doch nicht seit gleich alter Zeit, angeeignet, so daß wohl ihn die Myrtenzweige der Stoliensänger, eben so wie auch die Rosenkränze der Zecher unmittelbar, und nicht vermittelt seiner Genossin Aphrodite, angienge. Dionysos ist aber auch Bacchos, dessen Bild mit Myrten bekränzt wurde <sup>103</sup>) und von dem dann der Myrtenkranz auch

100) Um die sinnvolle Dichtung der Odyssee auszudrücken, wie sie in meiner Abhandlung über die Polygnotischen Gemälde in Delphi S. 56 f. erklärt ist. Pausanias 6, 24, 5. ἀστράγαλόν τε μινραίων τε καὶ παρθέρων, οἷς ἕχαρι οὐδὲν πω πρόσσιμι ἐκ γήρεως, τοῦτων εἶναι τὸν ἀστράγαλον παῖγνον. 101) Paus. 5, 13, 4. 102) Athen. 15

p. 675 s.

103) Aristoph. Pac. 848.

auf die chthonischen Götter überhaupt <sup>104</sup>), auf die Mythen <sup>105</sup>) und die Myrte auf die Demeter, aber auch auf die Gräber übergeht und zu Todtenkränzen dient <sup>106</sup>). Nicht zu verwundern ist es daß Zweige die sich ihrer Natur nach im Allgemeinen zur Bekränzung und Ausschmückung vor allen andern Baumarten empfehlen, dazu auch in manigfaltiger Weise verwandt worden sind. So erhielten die Sieger in Schönheitswettkämpfen in Elis außer Waffen als Preis Länien und einen Myrtenkranz <sup>107</sup>) und diesen auch der Sieger in Agonen, wie in dem Schildkampf der Heräen zu Argos <sup>108</sup>), in Megara und Epidauros, nach der Folgerung Böckhs aus einer Stelle Pindars (J. 7, 67), so wie auch die der Iolacien in Theben nach demselben (3, 87), wo wir der Vermuthung des Scholiasten (117), der dieß von dem Gebrauch der Myrte zum Todtenkranz herleitet, entbehren können. Auch Harmobios und Aristogiton trugen nach dem Sieg ihr Schwert in Myrtenzweigen und die Strategen trugen in Athen einen Myrtenkranz <sup>109</sup>). Rose und Mohn gab Kanachos seiner thronenden Aphrodite zu Sifyon in die Hände <sup>110</sup>). Die Rose, als die Königin der Blumen, wie auch Philostratos sie nennt, hat Aphrodite mit dem Dionysos des Frühlings und der Hore gemein. Der Apfel als Zeichen der Wahl und der Liebe ist schon in die Parissage aufgenommen und das Apfelwerfen (*μηλοβολεῖν*) im gemeinen Leben <sup>111</sup>) hält die alte Aphroditische Bedeutung fest. Auch manche andere Bäume und Pflanzen, so wie auch Thiere, namentlich Fische, werden auf diese Göttin bezogen, ihr geheiligt wie man oft sagt, indem der alte Gebrauch der Sinnbilder in ihrer Vielfältigung, da Gewohnheiten und der Witz der Vergleichen oft maßlos

104) Schol. Arist. Ran. 330. 105) Schol. Soph. Oed. Col. 715. 106) Eurip. El. 324. 509. Alc. 177. Virg. Aen. 3, 23. 107) Athen. 13 p. 609 s. 108) Schol. Pind. Ol. 7, 152. 109) Schol. Aristoph. Equ. 59. 110) Paus. 2, 10, 4. 111) Aristoph. Nub. 997.

und bis in das Kleinliche fortgeübt werden, wohl in keinem der Götter so viel Stoff gefunden hat als in ihr; meistens natürlich nur brüchlich oder bei einzelnen Autoren und Künstlern und häufig in obscönem Sinn.

### 30. Eros (348—352.)

Der kosmische Eros <sup>1)</sup>, der in Thespia und Parion einst verehrt wurde, ist übergegangen in den menschlichen Eros und dieß mag sehr früh geschehen seyn, wie in Orchomenos die Chariten sich früh umgewandelt hatten, da schon die Theogonie in ihrem Anfang, indem sie den kosmischen Eros anführt den sinnlichen schildert. Er aber gleicht der Aphrodite als ihr begleitender Dämon und bereichert insofern sie Liebe, Leidenschaft, Wollust ist, den allegorischen Ausdruck nur mit manchen Zügen, die er von seiner Person als Jüngling, Knabe, Kind entlehnt. Diesen Eros, welchen Lucian dem kosmischen gegenüberstellt <sup>2)</sup>, hielt man allgemein, wie Pausanias sagt, für den jüngsten der Götter und den Sohn der Aphrodite (9, 27, 1.) Simonides der Reer läßt sie ihn dem Ares gebären <sup>3)</sup>, Andre dem Vulcan <sup>4)</sup>, wie Seneca. Bei Euripides aber heißt er des Zeus Sohn <sup>5)</sup> und birgt Kypris das einspännige Fohlen (die Frucht ihrer Verbindung mit Zeus) im Aether <sup>6)</sup>. Im Perivigilium Veneris ist unter Dione als Mutter des Amor (76) Venus verstanden, wie bei Dione bemerkt worden ist. Doch heißt er in demselben späten, aber begeisterten Gedicht auch auf dem Felde geboren, wie Alkaios den gewaltigsten der Götter von der schönbeschuhten Iris und dem goldhaarigen Zephyros, aus dem feuchten, belebenden Früh-

1) Ἔρως, bei Ibykos und Anakreon Ἔρως.

2) ὅν ἡ πρῶτος ὁμορφος ἐγέννησεν ἀρχὴ Ἀμὸρ. 32.

3) Fr. 72 Schneidew.

4) Serv. Aen. 1, 664. Auch Meleager in einem Epigramm denkt an die mit Hephästos vermählte Aphrodite.

5) Hippol. 533. Valdenaers δέλιος für ὁ Διὸς ist grundfalsch, auch ist das letztere von drei Römischen Schriftstellern, die Musgrave anführt, ausgedrückt.

6) Phaeth. fr. 2, 19.

lingshauch entstehen läßt. Im Schluß der Vögel des Aristophanes, wo die Hochzeit gefeiert und an die des Zeus und der Hera erinnert wird, deren Brautführer Eros gewesen, wird dieser *ἀμφοδάλης* genannt (1737.) Aus Pindar und Aeschylus ist er als Person nicht bekannt.

Die Poesie vermischt zuweilen den kosmischen Eros mit dem pathologischen des Bluts und der Herzen, der liebenden oder verliebten Begeisterung, den sie eigentlich feiert, oder mit dem schönen Knappen der Aphrodite wie Sappho sagt. Platon giebt dem gemeinen Eros die Muse Polymnia, die der vielen Liebeslieder, dem andern die Muse Urania, wofür ihm auch Aphrodite Urania zu Gebot stand, zur Mutter (Symp. p. 187 c.) Auch der Eros der Pfeil und Bogen wegwirft und die Laute ergreift, welchen Pausias malte, ist nicht zu verachten, ein Eros *ἐψυχής*. Auch bemerkt Platon, insgemein zählen die besten der Dichter den Eros unter die Götter und häufige Stimmen von Gesetzgebern und Philosophen preisen ihn hoch, und daß meistens die Dichter mit diesem Gott zu spielen und wie Ständchen bringend von ihm zu singen scheinen, Einiges aber auch mit Ernst von ihnen gesagt werde, indem sie ihn entweder sinnig und mit Nachdenken oder mit dem Gotte der Wahrheit berührten, wozu das von seiner Geburt von Alkaios Gesagte gehöre. Im Gastmal sagt Platon ferner: es haben den Liebesgott die Dichter noch nicht würdig besungen (p. 177 c), ihm keine Tempel und Altäre errichtet, noch Opfer dargebracht (p. 189 c) und eben so Euripides im Hippolyt: den Eros, den Tyrannen der Menschen — verehren wir nicht (538.) Der Theopische Eros war eine Ausnahme weil ursprünglich ein anderer, dessen Stelle jener nachher einnahm, den vermuthlich allein die Erotiden später angienge. Doch sah in Leuktra Pausanias einen Tempel und Hain des Eros (3, 26, 3.) In Elis stand er neben den Chariten in deren Tempel (6, 24, 5), in Aegina in einem *οἶκῳ* neben Tyche, weil es auch in der Liebe auf Glück ankomme (7, 26, 3.)

Als Paredros der Aphrodite, die er in Kunstwerken so oft begleitet, kommt er in Tempeln nicht vor.

Die Poesie des Eros war ein großer Bestandtheil der Bildung der Hellenen seitdem sie ihn Sohn der Aphrodite nannten, der fruchtbarste Stoff gefühlvoller und witziger Allegorie und glühender Leidenschaft, Raserei, wie sie sagten. Daher ihm auch Bildhauer und Maler eine Fackel gaben, wovon er πυρροπος heißt, wohl nicht, wie Plutarch meint <sup>7)</sup>, weil Wärme wohlthut, Brand aber schmerzlich ist, sondern allein als Zeichen des Brandes. Xenophon sagt, ein großer Dämon sey Eros, der Seele des Menschen gleichkommend <sup>8)</sup>, im menschlichen Herzen ein Gott, Propertius (2, 12, 6.) Hauptabstufungen in der Darstellung sind der Eros des Ibykos, der wie Thrakerhauch vor Kyprios herfürmt, und des Anakreon, ein goldgeflügelter Jüngling, zart von Bändern um das Haupt schwellend, aber auch wild und gewaltsam, der den Sänger durch den Gießbach schleift, ihn hämmert wie der Schmied, dessen Astragalen Raserei und Kampfgetöse sind; dann der ernst sinnende Knabe des Praxiteles, weil Jugend reizend und die Liebe Jugend ist, das naive, bald schalkhafte, bald tückische Knäbchen der Alexandriner, mit Fackel und Bogen <sup>9)</sup>, das tändelnde Kind der Anakreonteen. Als schön aufgesproßter Knabe ist er *καλός* genannt <sup>10)</sup>. Reizend sind die manigfaltigen Erfindungen der Künstler, zum Theil wunderbar schön in Aphroditischen und Dionysischen, überhaupt in den manigfaltigsten mythologischen Darstellungen <sup>11)</sup>.

Den Eros nach dem Vorbilde der Chariten und andrer Göttinnen zu spalten in Eros, Himeros, Pothos, scheint

7) π. ἔρωτος fr. 25, 2.

8) ἰσούμενος Symp. 8, 1.

9) Mosch. 8.

10) Hesych. *καλός ἢ μὲλλόγαμος, εὐδαλός*.

11) Viel ist zusammengestellt von Manso Versuche über Gegenstände aus der Mythol. S. 318—345, viel und zum Theil Schöneres bieten später entdeckte Kunstgebilde dar.

Erfindung des Stopas, der diese drei für einen Tempel in Megara, worin auch drei verschiedene Aphrobiten aufgestellt waren, gemacht hatte <sup>12)</sup>. Mit den Chariten verbindet diese drei Lucian (D. D. 20, 15. 16.) Durch die verschiedenen Eroten eröffnete sich den Künstlern eine reiche Quelle neuer leichter Erfindungen. Ein Erotengespann z. B. zieht die Aphrodite <sup>13)</sup>. Zwei Eroten sind der Aphrodite auch beigegeben auf Münzen von Aphrodisias <sup>14)</sup>, und zuweilen scheinen die zwei einen Gegensatz im Schicksal der Liebe anzudeuten.

In seinem Bezug auf das männliche Geschlecht ist Eros natürlich nicht mehr als in dem naturgemäßen in den Gali eingegangen, es sey denn in Thespiä, da in Böotien und Elis das Unnatürliche gesetzlich erlaubt war, wie Platon bezeugt <sup>15)</sup>. Die Sage vom Markiffoß, der kalt und stolz gegen die Liebhaber zur Strafe sich in sich selbst verliebt und so verzehrt, gehört Thespiä an <sup>16)</sup>. Die Gesetze wovon man spricht, sind nicht eigentlich, sondern als Volksgebrauch (*νόμιμα*) zu verstehen, wiewohl Plutarch in der angeführten Stelle zusammenfaßt daß Philosophen und Gesetzgeber den Eros hochpreisen. Die heilige Schaar in Theben bestand aus Erafen und Eremenen, die mit und für einander starben. Bei den Lakedaemoniern und den Athenern und Joniern war, was dort erlaubt, *τὸ χαλκιδαι ἐρασταίς*, schimpflich. Wenn die Lakedaemonier in den Schlachtreihen dem Eros opferten, so mag dieß den Sinn gehabt haben daß in der Liebe der Aufgestellten zu einander Heil und Sieg bestehe, wie der sophistische Apologet bei Athenäus versteht (13 p. 561 e): wiewohl wenn er hinzusetzt, daß die Kreter dasselbe Opfer durch die Schönsten in vollem Schmutz darbringen ließen, nur an Liebespaare wie in Theben zu denken ist, wie aus Helian hervorgeht <sup>17)</sup>. Von den Kre-

12) Paus. 1, 43, 6.

13) Millingen Uned. Mon. 1, 13.

14) Haym Tesoro Brit. 2, 11, 6 p. 112.

15) *Synopsis*

p. 182 b.

16) Erklärt ist sie zu Ternites Pompej. Wandgem. Taf. A.

17) H. A. 4, 1 cf. V. H. 3, 9.

tern war nach Timäus die Knabenliebe zu den Griechen ausgegangen, wie Athenäus meldet. In Athen giebt sich die Epoche einer veränderten Ansicht zu erkennen durch die Geschichte von Harmodios und Aristogeiton und Hippias<sup>18)</sup> und durch den von (oder im Namen des) Charmos als Ersten des Hippias zuerst von den Athenern gesetzten Altar<sup>19)</sup>. Der Altar war in der baumreichen Niederung der Akademie am Gymnasion. Vermuthlich war dem Gymnasion zu gefallen der Charmos in viel späterer Zeit zum Aushängeschild genommen worden: der gedachte Apologet aber erlaubt sich aus der Nähe der Akademie, da diese der Athena geheiligt gewesen sey, zu schließen daß bei diesem Eros die Athener nur das Unschuldigste dachten<sup>20)</sup>. Man muß sich erinnern daß Hipparchos den

18) Thucyd. 6, 54. Plat. Sympos. p. 182 c. Aristot. Polit. 5, 10, 8. Athen. p. 562 a. Ael. V. H. 8, 2. 19) Athen. 13 p. 609 d.

Paus. 1, 30, 1, mißverständlich Clem. Protr. 3 p. 13. 20) Noch

über den Charmos hinaus, dessen Name aus χαρίζεσθαι erdichtet ist, verstieg sich die Sage. Pististratos sey dessen Erast gewesen und habe die Statue des Eros in der Akademie gesetzt, woran die welche die heilige Fackel abliefern, sie anzündeten, Plat. Sol. 1. Hermias bei Waldenac Diatr. p. 157. Plutarch sagt im Erotikos 18: ἡμῶν ὁ βασιλεὺς καὶ ἀρχὼν καὶ ἀρμοστής ὁ Ἔρως ἐπὶ Ἡρόδοτον καὶ Πλάτωνα καὶ Σόλωνα ἀπὸ τοῦ Ἑλικῶνος εἰς τὴν Ἀκαδημίαν ἐσταφαναμένους κατέγεται, denkt aber dabei keineswegs an den Altar des Eros bei dem Gymnasion, wie H. B. Windelmann in seiner Ausg. S. 208 will, sondern an die philosophische Akademie, indem er, wie das Folgende zeigt, den Eros von der idealen Seite auffaßt. Darin darf uns die Einmischung des Solon nicht irre machen, da auch Hesiodus und der Hellikon nur durch eine falsche Rhetorik in diesem Zusammenhang genannt werden; denn sie geht nur der kosmische Eros an. Der des Solon war freilich nicht der Uranios. Aber wenn auch Solon schon Ursache hatte die Unzucht zu beschränken, wie δοῦλον μὴ παιδεύασθαι (Plat. Sol. 1. Erot. 4), so zeigen die Gesetze in Bezug auf Schulhäuser und Gymnasien, die ihm zugeschrieben werden (Aeschin. c. Tim. p. 262. Petit Legg. Att. 3, 7, meine Kl. Schr. 2, 94), gerade den Unterschied zwischen eingerissener schlechender Sitte und



Anakreon auf glänzende Art nach Athen gezogen hatte und die Macht der neuen Poesie sich denken. Ein Craft des Hipparchos wird Prokleides genannt<sup>21)</sup>. Die Samier, bei denen schon zur Zeit des Polykrates viel Asiatisches eingebracht war, weihten dem Eros das Gymnasium und nannten sein Fest Eleutheria<sup>22)</sup>, wohl nicht weil sie durch diesen Eros die Freiheit erworben hatten, sondern weil sie den üblen Ruf, in welchem durch die Tyrannen diese Liebe noch stand<sup>23)</sup>, niederschlagen wollten. Daß in den Gymnasien Eros aufgestellt war, konnte durch Hermes und durch Herakles selbst die auch

einem Altar wie der des Charmos. Auch Solons eigne Poesie hindert nicht diesen als eine beträchtliche und schlimme Neuerung anzusehn. Plutarch nennt dort ungeschickt den Solon: viel unschicklicher ist der Altar des Eros in folgender Dichtung. In einer Vita Platonis nemlich wird erzählt, Sokrates träumte den Tag zuvor als Platon zu ihm kam, daß ein junger Schwan vom Altar des Eros in der Akademie noch unbeflügelt in seinen Schoos flatterte und wohl beschwingt mit tönendem Gesang zum Himmel emporflog. — Mit Unrecht hält Böttiger Kl. Schr. 1, 42 die Sage vom Lajos für eine Attische Verläumdung und die hohe Tapferkeit des *εγὸς λόγος* für einen Beweis, daß derselbe dem Böotischen Brand widerstanden habe nach Plutarch im Pelopidas 19. Dieser sagt nur daß *ἡ περὶ τοῦ εἰραστεῦς οὐκ ἔστιν* nicht, wie die Dichter sagen, von Lajos abstamme, daß vielmehr die Gesetgeber sie durch Erziehung, Musik, Verweisung auf Ares und Aphrodite und durch die Palästra gepflegt, zum Guten gewandt hätten. Er preist also die heilige Schaar und ihre Bildung, erklärt sich aber nicht über das gemeine Böotische Recht, oder sehr fein in einem der Böttigerschen Ansicht entgegengesetzten Sinn. Neben Hermes und Herakles stand im Gymnasium wohl auch Aphrodite, was Eustathius zu Odys. 8, 267 eben so ins Unschuldige deutet, wie Athenäus 1 p. 14 c die muthwillige Erzählung des Demodokos selbst. — Ueber die Ausbreitung der Päderastie und das ihr bei den Hellenen Eigenthümliche ist sehr reichhaltig Böllinger Iudenthum und Heidenthum S. 684—690. 21) Harpocr. v. *προκλέας*. 22) Athen. 13 p. 561 f. 23) Sympos. p. 182 b. Was Athen. 13 p. 602 d von Polykrates erzählt wird, klingt wie rhetorische Erfindung zur Ehre der Liebenden als Helden und Tyrannenhasser.

da standen, nicht gut gemacht werden und hat unfehlbar die scheußlichste Entartung begünstigt. Denn lächerlich ist die Deutung bei Athenäus daß, wenn Verstand und Stärke sich einigen, Freundschaft und Eintracht entstehen, durch welche die schönste Freiheit den Theilnehmenden erwächst. Wenn in Ciceros Worten: *mihi quidem haec in Graecorum gymnasii nata consuetudo videtur, in quibus isti liberi sunt et concessi amores. Bene ergo Ennius: flagitii principium est nudare inter cives corpora* (Tusc. 4, 33), das Wort *nata* nicht genau zu nehmen ist, so haben doch sicher die Gymnasien zur Verbreitung des Brauchs über die Gränzen von Elis, Böotien, Lesbos hinaus die größte Schuld getragen. Wie dieser Eros nach der Entkleidung der Jünglinge in die Gymnasien einschleicht, allmählig in den Palästreten so unbändig wird daß er den ehelichen schmähzt, schildert Plutarch sehr lebhaft im *Erotikos* (5 p. 751 s.) In Elis freilich durfte nach alterthümlichem Recht Anteros dem Eros, Gegenliebe der Liebe die Palme zu entwenden suchen, wie man auf einem Relief im Gymnasium dargestellt sah<sup>24)</sup>, worin diesen beiden und dem

---

24) Dies stellt ein Relief aus Frankreich bei Montfaucon I, 1, nach pl. 122 auf einer späteren Tafel dar, so wie geschnittne Steine, s. Böttiger Kl. Schr. 1, 162, welcher die Bedeutung der belobten, wetteifernden Gegenliebe verkennt, die von dem rächenden Anteros nur zu unterscheiden war. Dessen Rache ist nicht immer tragisch, sondern wird auch durch unglückliche Liebe des vorher selbst Verschmähenden gelöst, wie in dem Epigramm Anal. *adion.* n. 267 (*πανφ πανόν.*) Ein gleiches Relief in Neapel und eines im Palast Colonna in Rom mit beiden Erosen der Fackelwettlauf, wo Anteros einholt und also ebenfalls siegt, giebt Emil Braun Ant. Marmorwerke II Taf. 5 a. 5 b. Die Flügel des Anteros sind umgebogen, nicht nach irgend einem Vogel, sondern um auf das *eros* zu deuten. Das Neapler Relief ist auch im Mus. Borbon. 14, 34. Geschnittne Steine stellen die beiden Erosen dar ringend bei Böhlen S. 159 K. 671—77 oder beschäftigt K. 670. 679. S. auch D. Müllers Handb. §. 391, 8. Die Gymnasien wollten gewiß nur die wetteifernde Gegen-

Idäischen Herakles Altäre errichtet waren <sup>25)</sup>. Aber in Athen ist Anteros als Liebesrächer des Metöten, welchen der Bürger verschmäht <sup>26)</sup>, nur ein Fortschritt in der durch Charmos bezeichneten Richtung der Sitten.

Der Eros Uranios welchen Platon dem Pandemos entgegenstellt, wird dem Nordländer, auch wenn er aus tiefer Kenntniß der alten Kunst die unvergleichbare Kraft des Schönheitssinnes bei jenem Volk erkannt hat, immer schwerfäßig bleiben, wenn nicht anschauliche, erfahrungsmäßige Kenntniß von Südländern ihm den Schlüssel zum volleren Verständniß seiner Aeußerungen in allerlei Schriften über die lebendige Schönheit giebt und eine Vorstellung davon, wie es jenem so wonnenvoll war die Schönen zu schauen: τοῦς καλοῦς ὁρᾶν ἐπιτερεσιάζων.

### 31. Ares (1, 413 — 424.)

Dem was im ersten Theil über Herkunft und Wesen des Ares bemerkt worden, ist nur wenig hinzuzufügen. Denn nur als Krieger oder Krieg kommt er noch vor und steht daher im Cultus sehr zurück: Altäre waren auch so manchen andern bloßen Eigenschaften oder Verhältnissen gewidmet. Auch wird für Ares gewöhnlich Enyalios gesagt, wie um ihn von der älteren weiteren Bedeutung bestimmter zu unterscheiden. Ein Tempel des Enyalios war auf Salamis <sup>1)</sup>, dem tapferen Ajax zu Ehren, einer dem Ares in Athen mit seiner Statue von Alkamenes, mit der der Enyo und mehreren andern <sup>2)</sup>, einer auch

liebe empfehlen, so wie auch solche Ringsteine es thun. Ein Zeichen von der Verderbniß der Palästra sind in vielen Italischen Vasengemälden die Hermen, die, ohne sich auf die Palästra zu beziehen, von ihr nur als Symbole der Freitheiten, welche sie dort beschützten, entlehnt und oft mit Bädern und Bacchischen Figuren verbunden sind. Gerhard über Hermerbilder auf Gr. Vasen 1855. 25) Paus. 6, 23, 4. 26) Paus.

1, 30, 1. Suid. Μέλιτος.

1) Plut. Sol. 9.

2) Paus. 1, 8, 3.

Aus diesem Tempel wurden nach Rodinos π. τῶν πατρίων τῆς Κορινθίωνπόλεως p. 26 Paris. Elephanten nach Konstantinopel versetzt.

in Akarnan nach einer Inschrift in den Demeu von L. Ros. Bei Therapne opferten dem Enyalios vor der Schlacht die Epheben nach den Muren im Phöbäon in der Nacht einen jungen Hund, ihm dem gewaltigsten Gott das gewaltigste Thier von den zahmen, nach Pausanias (3, 14, 9), ursprünglich aber sicher in anderm Sinne. Ein altes Koanon von ihm in Sparta war angeheftet um den Sieg festzuhalten (3, 15, 5.) Tempel und Paim hatte er auch in Geronthrä, wo am Jahresfest keine Weiber den Paim betreten durften (3, 22, 5), während zu Argos der Telephila zu Ehren dem Enyalios ein Standbild errichtet wurde <sup>5)</sup>, der insofern Gott der Weiber war <sup>4)</sup>. So wurde in Tegea Ares Weiberspeiser, *Γυναικοδολῶν* genannt, weil angeblich einst die Weiber gegen die Spartaner sich in Hinterhalt gelegt, den Kampf entschieden und daher Epinitia für sich gefeiert und die Männer vom Opfermal ausgeschlossen hatten <sup>5)</sup>. Sonst nennt mit Recht Epicharmos den Ares einen Spartanen. In Olympia waren zwei Altäre, der Athene und des Ares, der als hier zu ihr gehörig ihren Beinamen Hippiä theilte, so wie bei zwei andern Altären denselben mit Hera <sup>6)</sup>. Dagegen war in Athen ein Altar der Athena Areia <sup>7)</sup>, die auch in Plataea einen aus der Marathonischen Beute erbauten Tempel hatte <sup>8)</sup>. Selbst ein Orphischer Hymnus malt nur den Kriegsgott (64); während ein anderer zwar, der unter den Homerischen steht, doch von G. Hermann unter die Orphischen aufgenommen wurde (p. 353), besonders überschwenglich ist.

Alle Beinamen des Ares laufen auf den Krieg hinaus. Der den ihm schon die Ilias giebt (2, 671. 17, 211. 18, 309), Enyalios, wird sogar zum Namen, wie bei Homer, in Therapne, Megara <sup>9)</sup>, bei Archilochos, der sich Diener des Enyalios

3) Plat. virt. mal. p. 243 c.

4) Lucian. Amor. 30.

5) Paus. 8, 48, 3.

6) Paus. 5, 15, 4.

7) Paus. 1,

28, 5. Etym. M. p. 139.

8) Paus. 9, 4, 1.

9) Thucyd. 4, 67.

nennt, am Rasten des Kypselos, wo über Ares dieser Name geschrieben war, in der zu Bari gefundenen, von Mazocchi herausgegebenen Inschrift (*ενουαλιος ανδραιφοντης*, nach Homer), auch bei Hesychius. Ein besondrer Dämon Enyalios steht nicht nachweislich fest, sondern in dem Attischen Ephebeneid ist das Komma zwischen *Ενυάλιος* und *Ἄρης* mit Recht gestrichen von Meier und Gustav Wolff <sup>10)</sup>. In einer Athenischen Inschrift hat sich auch ein Priester des Ares Enyalios und der Enyo gefunden, und dieser Enyalios war es welchem der Polemarch opferte <sup>11)</sup>, der Ares, welcher mit Zeus Athen behütete und Theben <sup>12)</sup>. Andre Beinwörter sind *ἀμβραίνωρ*, Gewaltiger <sup>13)</sup>, *ἔξωστος*, Ausfeger <sup>14)</sup>, *Θηρίων*, wie der Ares des alten Tempels auf dem Wege von Sparta nach Therapne hieß <sup>15)</sup>,

---

10) Gerhard's Archäol. Zeit. 1857 S. 103 f. Bei Sophokles *Uj.* 178 hat Lobed *ἡ τῷ* berichtigt durch *ἡ τῷ* und bei Aristophanes *Pac.* 456 ist Ares und Enyalios als einer zu verstehn. Daß Grammatiker hierüber nicht im Klaren waren, deren einige beide scheiden (s. Lobed p. 146—148 der 2. Ausg.), scheint der einzige Grund für einen Enyalios der Klasse des Megdon, Paeon u. s. w. Ob sie in Bezug auf Alkman (Schol. Arist. *Pac.*) eben so irrten, wie wir in drei andern Stellen vor Augen sehn, ist freilich nicht sicher. Buttmann's Ableitung von *Ἐνυάλιος* als Getümmel *Seril.* 1, 271 ist sehr wahrscheinlich. 11) Poll. 8, 91. 12) Aesch. *Eum.* 906. Sept. 45. 102. 13) Hesych. 14) Eurip. *Rhes.* 318, was vom Wind gebraucht wird. 15) Paus. 3, 19, 8. Hesych. *Θηρίων* ὁ *Ενυάλιος* παρὰ Λάκων. Von *Θηρίων* leitet Schwend *Mythol.* 1833 2, 201 und in seiner *Mythol.* S. 227 richtig ab, und die Ableitung bei Pausanias von einer Amme des Ares *Θηρίων* wollte dasselbe andeuten, was Pausanias nicht einsah indem er sich einer andern zuwandte. Die Erklärung Schnitter, *Θηρίων* ist nach der Form unrichtig, so allgemein auch die Vergleichung der Krieger mit Wähern ist, so daß die Ilias die Schlachtreihen Palmen nennt (19, 222) und nichts häufiger als *Θηρίων*, *ἀποθρίβειν*, metere, demetere im Sinn des Kriegs. Der sperberköpfige Ammon hat die Sichel des Kriegs als Ueberwinder der Völker. Der Vermuthung des Pausanias daß Theritas ein Kolchischer Name seyn möge, da die Dioskuren das Bild aus Kolchi gebracht haben sollten, geht

bedeutet Wildjäger, natürlich mit Bezug auf die Menschen, wie ja auch Hadesdionysos Zagreus genannt wurde und Athene, die Aretsche, in Sparta, wenn ich nicht irre, *Θήρα*, Jagd, Jägerin, während die Persephone *Θήρα* bei Pausanias (9, 39, 4) in *Ἥρα* zu verwandeln ist. Die Geißel des Ares, nur auf einigen Kaiserermünzen <sup>16)</sup>, bedeutet die blutigen Uebel des Kriegs, wie bei Aeschylus (Agam. 620.) Virgil giebt sie der Bellona (Aen. 2, 703), die Ilias dem heerbändigenden Zeus (12, 37. 13, 812), Horaz der Venus (3, 26, 17), die Aegyptische Widnerei dem Typhon <sup>17)</sup>. Auch die Erinnyen führen sie. Stachler, *μωῶμος*, wird Ares bei Cornutus genannt (21.) Genealogisch fallen dem Ares Unholde zu, wie Kynos, der Kopfabscneider.

Tropisch bedeutet Ares Krieg, z. B. *ἐν Ἄρει* bei Pindar und Aeschylus (wie Hephästos Feuer, Hades Grab), oder Mord und Tod, wie in der Schlacht <sup>18)</sup>, auch Kriegsgeist <sup>19)</sup>. Auch Alles was feindlich und wie wüthend anfällt, wie die Fallsucht von Hippokrates von Ares hergeleitet wird, wie bei Sophokles im Oedipus die Pize der Pest (191), wahnsinnige Wuth im Ajax (706) <sup>20)</sup>.

Unerwartet ist nach der Schalkheit des Homeriden der den Ares zum Buhlen der Aphrodite machte, was den Dichtern auch im Andenken bleibt, die ernsthafteste Zusammenstellung beider Götter, die bei der letzteren bemerkt wurde.

die noch charakteristischere Legende voraus daß Asklepios *Κορύδα* diesen Namen von Herakles erhalten habe, dem er eine Wunde *ἐς τὴν κορύλην* heilte und der ihm dafür den Tempel baute. Vermuthlich hatte das Volk das Bild nach den Tränken die er eingebe, und vielleicht hielt das Bild eine *κορύλη* in der Hand, *Κορύδα* genannt. 16) Winckelmann Werke 2, 503.

17) Descr. de l'Egypte pl. 95, 1. 18) Jl. 13, 56 oder durch Steinigung, *λεθολαυστος Ἄρης* bei Sophokles im Ajax 252.

19) Aesch. Ag. 78 cf. Blomfield. 20) Richtiger als Räte Opusc. 1, 82 Schneidewin in seinem Philologus 5, 547 f. der dagegen in seiner dritten Ausg. des Ajax 706 wunderbar missversteht.

Für die Römer hatte die Verbindung ihres Mars mit der Ahnmutter der Aeneaden und Iulier besondern Reiz und durch sie, welche beide Götter in den Lectisternien und in der Pompa des Circus vereinten, ist wahrscheinlich deren gemeinsamer Cult auch in Griechenland gehoben worden.

### 32. Asklepios. Hygiea.

Wie Hestia haben seit den mittleren Zeiten sich zu dem Ansehn der alten Götter auch Asklepios und Herakles und Tyche erhoben.

In dem Katalog der Ilias sind die Söhne des Asklepios die guten Aerzte Podalirios und Machaon, Anführer derer von Trifite, am Peneios, von Ithome und Desphalie (2, 729.) Wo Machaon den Menelaos verbindet, hören wir daß sein Vater der untadliche Arzt, die lindern Mittel von Chiron empfangen habe (4, 194. 219. 11, 318.) Als Heros und Zögling des Chiron, manigfaltiger Krankheiten Heiler, führt auch Pindar den Asklepios auf (P. 3, 6), aber als Sohn des Apollon und der Koronis, der Tochter des Phlegyas, nach einer eigenthümlichen Wundersage (31—46), die er aus den Hesiodischen Ehen entlehnte und auf die auch der Hymnus auf den Pythischen Apollon hindeutet (33.) Des Phlegyas Geschlecht blühte nach Plutarch in Ruhm und Thaten großer Könige (S. N. V. 7.) Uebrigens wird auch Lapithas als Sohn des Apollon und der Stilbe in die Genealogie gezogen; Phlegyer und Lapithen waren Nachbarn, doch mag so wenig Phlegyas ein Lapithenfürst als Lapithas ein Phlegyerfürst genannt werden.

Daß Asklepios von Anfang an als Gott geglaubt worden sey und nicht erst mit der Zeit seinen Ruf erlangt habe, erkannte schon Pausanias aus Merkmalen die er verschweigt, indem er dafür aus den Homerischen Worten Agamemnons von Machaon ein Zeugniß hernimmt, welches er falsch versteht (2, 26, 7.) Galen dagegen sagt: „Asklepios und Dionysos.

ob sie nun früher Menschen waren oder Götter von Anfang an.“ Daß Homer, welchem Páeon der Heilgott ist, den Asklepios nicht als Dámon faßt, läßt schließen daß dessen örtlich beschränkter Cult damals wenigstens dunkel und unansehnlich war. Pausanias sieht mit Unrecht Epidaurós für die Geburtsstätte des Gottes an: denn Trikke muß uns als Ursitz seines Cultus gelten, nach der Andeutung Homers und nach Strabon, welcher den Tempel in Trikke den ältesten und angesehensten nennt (9 p. 437.) Mit aller Sicherheit dürfen wir annehmen daß Asklepios in einer Periode, worin auch Dionysos, Helena, die Dioskuren halb entgöttert worden sind, durch die Sage seine Verwandlung erfahren hat. Er war ein Gott der Phlegyer; denn Koronis, die ihn in der Dodischen Au, am Böbeischen See gebar, heißt, wie bemerkt, Tochter des Königs Phlegyas bei Hesiodus <sup>1)</sup> und Pindar, wie in einem kleinen Homerischen Hymnus (16) und Nikander nennt das Kraut Panale Phlegyreisch (Ther. 685.) Auch in der Epidaurischen Legende bei Pausanias ist des kriegerischen und heutesüchtigen Phlegyas Tochter schwanger von Apollon in den Peloponnes gekommen, wo sie den Asklepios in Epidaurós gebar, wofür auch ein Orakelspruch zeugt. Daß die Messenier, die in Gerania den Trikkischen Asklepios verehrten, eine Messenierin, Arsinoe, als Mutter des Gottes ausgaben, hat für uns kein Gewicht. Phlegyas wird auch unter den Anführern der Herakliden genannt. Dem Apollon als dem nationalen Vorstande der Heilung mußte der Heilbámon der Phlegyer, als er sich behauptete und verbreitete, zum Sohn gegeben, er konnte nicht anders in den nationalen Götterkreis adoptirt werden. Apollodors Chronologie der Versetzung des Asklepios unter die Götter, 53 Jahre vor der Belagerung Trojas, steht neben der von der Vergötterung des Dionysos und der Dioskuren.

---

1) *Κόρωνη* statt Koronis bei Schol. Il. 4, 195 als Hesiodisch war vielleicht nur als Beiname gebraucht.



Das Hauptmerkmal im Asklepiosdienst ist die Schlange. In Gestalt einer Schlange wird der Gott von Epidauros auf einem Maulthierwagen nach Sikyon von einer Sikyonerin eingeführt <sup>2)</sup>, und in Epidauros Kitera waren die Altäre des Asklepios da wohin die Schlange den von Epidauros nach Kos schiffenden Vorfahren vom Schiff entschlüpft war und sie zu verbleiben beschloffen hatten <sup>3)</sup>. Auch nach Rom wurde von Epidauros um 300 vor Chr. der Gott selbst in Gestalt einer großen Schlange eingeholt, wie es von Livius (10, 47, 6. 7. Epit. 11) und Ovid (Met. 15, 622—744) bis auf Augustinus (C. D. 3, 17) und Arnobius (7, 41) im Wesentlichen übereinstimmend berichtet wird. Daß eigentlich eine der großen zahmen Schlangen die nach Pausanias nur dem Gebiet von Epidauros eigen und dort als heilig gehalten waren, nach Sikyon wie nach Rom geführt wurden <sup>4)</sup>, macht keinen Unterschied: im Glauben war sie der Gott, eben so wie er in manchem seiner Tempel in dieser Gestalt erschien und wirkte, je nach dem die Priester den Glauben stärkten und mißbrauchten, oder wo es würdiger zugieng unter der zuströmenden angesehenen Gesellschaft einschlafen ließen oder schonend behandelten. Daß die Schlange von dem Bilde des Asklepios unzertrennlich geblieben und in allen seinen Bildern, besonders auch nach den Münzen zu urtheilen, mit so großer Wichtigkeit und Mannigfaltigkeit behandelt worden ist, mag der Gott sitzend oder stehend dargestellt seyn, deutet nur in minder bestimmter Art auf den Ursprung des Asklepiosdienstes aus der Drachenschlange hin: es kann unmöglich ausgehen von einem lügnerischen Alexander von Abonoteichos, der nemlich den Asklepios in Epidauros in Schlangengestalt erscheinen ließ. Eine so zähe und gewaltige Fortwirkung eines Symbols geht nur von einem uralten Impuls aus. Der einfache Aufschluß liegt darin daß je höher hinauf um so mehr alle Medicin Wahrsagung ist <sup>4a)</sup> und daß

2) Paus. 2, 10, 3.      3) Paus. 3, 23, 4.      4) Paus. 2, 28, 1.

4a) Meine kleine Schr. 3, 92—94. Eustath. ad Il. 1, 63 p. 48, 36.

die Schlange, wie namentlich auch in Pytho, der Wahrsagung diene. In so fern hat Apollodor (von den Göttern) nicht Unrecht, daß Asklepios den Wahrsagungen und Wahrzeichen vorstehe. Eben so werden von der Schlange den Wahrsagern die Ohren geleckt. Die Schlange als Sinnbild der Verjüngung wegen ihrer oftmaligen Häutung ist bei den Alten kaum bekannt, die Vergleichung der Fläße mit ihr selten und an sich unbedeutend. Das Thier durch welches geweissagt wird, nimmt von selbst und nothwendig Heiligkeit und Göttlichkeit an, und wenn in Griechenland irgend von symbolischem Thierdienst die Rede seyn kann, so ist aus ihm der des Asklepios abzuleiten.

Der Name des Gottes ist von jeher als zusammengesetzt aufgefaßt worden. Die Ilias spielt auf ihn an durch *ἥπια φάρμακα* und *ὀδυναὶ κατηπιώωντο* (4, 218. 5, 417); als des Asklepios Weib wurde *Ἥπιδρη* neben ihm und auch unter andern Göttinnen verehrt in Epidaurus <sup>5)</sup> und Pergamos <sup>6)</sup>, oder als seine Mutter <sup>7)</sup>. Philoktet ruft bei Sophokles die Götter an *σωτήρας αὐτοῦς ἥπιδους ὃ' ἡμῶν μολεῖν*. Euphron nennt den Gott selbst *Ἐπιος* (1034.) Daß man *Ἀσκληπιός* aussprach, wie man noch schreibt, muß seinen Grund darin gehabt haben daß Homer im Genitiv die vorletzte Sylbe lang gebraucht, wie auch in *δυσπμοῖ*. Wenn aber dieß aus einer metrischen Lizenz geschieht, wie höchst wahrscheinlich ist <sup>8)</sup>, so hatte Demosthenes eigentlich Recht zu neuern *Ἀσκληπίος*, weil der Gott *ἥπιος* sey, wodurch er den Athenern großen Anstoß gab <sup>9)</sup>. Da aber Namen oft eine Umbeugung um des Sinnes willen erfahren und da der von den Phlegyern ihrem

---

*φασὶ καὶ ὅτι κοινῇ πῶς ἐστὶ τέχνη ἰατρικὴ καὶ μαντικὴ. Μαλάμπους  
ὄν καὶ Πολύαιδος ἀμφότεροι ἐπ' ἀμφοῖν ἑνδοχοὶ ἐγένοντο.*

5) Paus. 2, 29, 1. 27, 6.

6) Aristid. 1 p. 46 Jebb.

7) Schol. Jl. 4, 195.

8) Passow zu Dion. Perieg. p. 95.

9) Plut. Vit. decem orat. p. 845 b. Ἀπόλλων wird *ἥπιος* genannt.

Heilgott gegebene Name für den guten Arzt von Triffa, wenn er *δοτάλαφος* war, die Bedeutung zu verstehen stark aufforberte, so ist sehr wahrscheinlich daß dieß der wirkliche ursprüngliche Name gewesen ist. Denn *δοτάλαφος*, Eidechse, kann leicht auch eine allgemeinere Bedeutung gehabt und auch Schlange bedeutet haben <sup>10)</sup>. Auch *Asklaphos* als Name eines Rinyers, Sohnes des Ares, und eines Sohnes des Acheron, spricht für eine über die Eidechse hinausgehende Bedeutung des Wortes.

Die Abwesenheit jeder andern als ärztlichen Beziehung in der Person des Asklepios vereinigt sich mit den andern Umständen, Symbol und Name, um uns in dem Gott von Triffa eine dämonische Heilschlange erkennen zu lassen. Wenn die Helden von Triffa Podalirios und Machaon vor andern als Schüler des Chiron berühmt waren, so wurden sie Söhne des Gottes, durch welchen Triffa berühmt war; da aber der alte Heildämon der noch barbarischen Phlegyer in die Sage der edlen Abden nicht paßte, so gieng er in einen berühmten Arzt über. Wenn dann diesem Apollon zum Vater gegeben oder eine Apotheose angenommen wurde, so war nur der alte Gott in zeitgemäßer Form wiederhergestellt.

Von Triffa aus verpflanzte sich der Dienst des Asklepios nach Gerania in Messenien <sup>11)</sup>, wo man seine Mutter Arfinae

10) Die Uebelung der Endigung in *ήπιος* hat schon Schwend vermuthet, *Homericke Hymnen* 1825 S. 322. 335, wobei er also *ήπιος* in der bloßen Endigung *αρος* untergehn läßt, von welcher Lobed Pathol. aerm. Gr. p. 292 s. so wie von der in *αρος* viele Beispiele zusammenstellt. (Dabei läßt er mit Recht in einzelnen Namen auch Composition zu, wie *Τήλεφος*, *Τήλεμος* von *τάω*, *μάω*.) Diese Endigung aber scheint Anlaß gegeben zu haben *ήπιος* aufzunehmen, um dem ärztlichen Namen des Vaters des Machaon die rechte Bedeutung zu geben. Spalding verstand *δοτλ-ήπιος*, zahme, sanfte Schlange, Berl. Akad. 1815 S. 16; Döderlein dagegen *δοτληπιος* als Contraction von *δοτάλαφος* in einem Programm 1848 p. 6 n. 13, nachher, wie es scheint, wieder verworfen.

11) Strab. 8 p. 360.

nannte, einen einsamen Ort aber Triffa, nemlich als Geburts-  
 stätte des Gottes <sup>12)</sup>, wie auch eine andre in Asien Triffa  
 hieß <sup>13)</sup>; von Epidaurus weiter nach Aps, nach Athen, wie  
 Pausanias angiebt, und durch einen dort geheilten Archias nach  
 Pergamos, von wo er zu den Smyrnern, nach dem Pyren-  
 tischen Halonagrá, von wo er nach Kreta übergieng. Durch  
 Koloniceen von Epidaurus kam er auch nach Argina, nach Epi-  
 dauros Timera. In Athen wurde ein Tag der Eleusinien von  
 seiner Einweihung Epidauria genannt <sup>14)</sup>. Die Sagen zu  
 Lakone, daß ein Sohn Machaons, zu Argos daß ein anderer  
 den Tempel des Asklepias gestiftet habe, während ein dritter  
 in Asadien am Berg Parnon verehrt wurde, sind natürlich in  
 Bezug auf Zeitbestimmung ohne allen Werth. Doch die weite  
 Verbreitung und die Ansehnlichkeit der Asklepieen zu erörtern  
 ist nicht dieses Orts: es würde dieß zugleich die Geschichte der  
 Heilankalten und Curorte, der Schlafwahrnehmung, die vornehm-  
 lich in ihnen ihre durch Art, Ansehn und Dauer merkwürdige  
 Anwendung erhalten hat und wovon ich ohnehin schon ander-  
 wärts handelte, die Geschichte der Heilkunst seyn. Die Erwei-  
 terung der Wissenschaft und die Erhebung des Gottes und  
 seines Cultus gehen Hand in Hand und gehen ein großes  
 Merkmal ab von der steigenden Civilisation, mit der auch die  
 Krankheiten und das Bedürfnis und Verlangen den tausend  
 großen und kleinen Schäden entgegenzuwirken und die Gesund-  
 heit zu pflegen und herzustellen sich steigert. Schon Schulze  
 in seiner *Historia medicinae* stellte 63 Asklepieen zusammen;  
 Panosfa hat deren 90 aufgezählt, worunter 12 an welche sich  
 die Sage seiner Geburt angeschlossen <sup>15)</sup>.

12) Paus. 4, 3, 2. 13) Strab. 14 p. 647. 14) Philostr.  
 V. A. 4, 18. Jacobel App. epigr. n. 234, 5. 15) In den Schrif-  
 ten der Berliner Akad. 1846 S. 52. Daß Asklepios auch in Kramnia  
 und in Myra verehrt wurde, geht deutlich aus Inschriften hervor. Cf.  
 Keil Inserr. Thessal. tres 1857 p. 9. Die Asklepieen in Sikomedien

Es giebt andre mehr innerliche Zeichen von dem steigenden Rang des Sohnes des Apollon Páan unter den Göttern. Zunächst mythologische: Der Mythos von seiner Geburt erinnert an die des Dionysos: denn getödtet hat Artemis die Geliebte des beleidigten Gottes; aber das Kind das sie von ihm trug, wollte er nicht mit ihr untergehn lassen, sondern riß es aus ihrem Leibe mitten in den auseinander bligenden Flammen des Scheiterhaufens <sup>16)</sup>. Nicht minder wird Asklepios verherrlicht durch den Willkür des Zeus der ihn tödtet. Dieß bedeuten die vielen Mythen seit dem Dichter der Naupaktika und Stesichoros, bei Pheretides, Panyassis u. A. von durch ihn auferweckten Todten, wie Hippolyt, Lykurgos und Rapanus, Lyndareos, Glaukos oder Androgeon, Söhne des Minos, Orion <sup>17)</sup>. Wie die Blendung des Sängers Thampris durch die Musen die Bedeutung hat daß er den Gipfel seiner Kunst einnahm, so ist auch das Leiden des Asklepios nur aus der Vorstellung entsprungen daß die Kunst des Heros ins Ueberheroische gegangen sey. Das Motiv bei Pindar <sup>18)</sup>, Asklepios habe sich durch Gold verleiten lassen einen Todten zu erwecken und Zeus darauf beide niedergeblitz, ist ein Zusatz einer fremden Augenwendung zu Gefallen.

Auch die Söhne des unablischen Arztes von Trifka wurden verehrt, vormalß Sterbliche zwar, doch nun der Götter Genossen, wie Aristoteles im *Peplos* sagt, *Μαχάων* nament-

---

sind erwähnt in der Ehreninschrift eines Musikers aus Antonins Zeit in Neapel, welche dort *Münch* 1859 S. zuerst herausgegeben und erklärt hat: *Frammento della storia musicale Napolitana*. Daziehn Zeugnisse für den Askulapsdienst in Komödien sind p. 13 zusammengestellt.

16) Koronis Mutter des Asklepios von Schwend im Rhein. *Waf.* 11, 492—97. *Koronis* bei Hesiodus hergestellt, s. Osanns *Programm* 1856 p. 9.

17) *Apollod.* 3, 18, 2. *Sext. Empir. adv. Gramm.* 1, 12, 264. s. *Schob. Fied. P.* 3 p. 86. *Empedokles* drückt die Hypothese des Mythos aus: *ἀλλ' οὐδ' ἔτι δίδωσι κατὰ τὴν ἀρχαίαν μῆθεσιν ἀνθρώποις.*

18) *P.* 3, 65. *Plat. de rep.* 3, p. 408 b.

lich in Grenta, dessen zwei Söhne in Phara, und Aelius Arifides hat ganz Recht, es war ohne Beispiel daß die göttliche Verehrung auf so späte Nachkommen übergegangen wäre als auf die des Gesundheitgebers (1 p. 75.) Aber auch die dem Gott Asklepios gegebene allegorische Tochter Gesundheit und ihre Schwestern, die Heilung, Iaso und Panacea, erhielten spät noch den Charakter dämonischer Personen, substantieller Wesen, gleich denen der Vorzeit, und Hygiea insbesondere ward in unzähligen Tempeln und Statuen verehrt. In Athen stand sie nach Pausanias auf der Akropolis neben Athena Hygiea (1, 23, 5), gewöhnlich neben ihrem Vater, wie in Korinth (2, 4, 6), Argos (2, 23, 4), Sikyon (2, 11, 6.) Die drei Schwestern, als Nachahmung der alten Drillingsgöttinnen, bedeuten weniger: doch finden wir sie im Athenischen Asklepeion bei Aristophanes (Plut. 701), in Dropos an einem Altar abgebildet<sup>19)</sup> und sonst, und zuweilen wird im Namen gewechselt, Iaso statt Hygiea gesetzt.

So erstehen auch männliche Dämonen um zu wirken im Dienste des hohen Gottes. Euamerion drückt aus, daß dieser selbst ἡμερος ist, ähnlich wie ἡμιος, mitis. Pindar nennt ihn τέκνον ναδονιᾶν ἄμερον (P. 3, 6)<sup>20)</sup>. Durch das zugesetzte εὖ nimmt der Name den Charakter der frommen Ausdrücke wie εὖτερος, πολυπότνια, εὖσεμνος, ἀριάνη an<sup>21)</sup>, indem er zugleich durch die patronymische Endigung gehoben wurde, ähnlich wie auch Τελεσφορίων. Εὖ-ἡμερος ist sonst bekannt als Name, wie Ἀγαν-ἡμερος, gute Tage lebend: davon aber ist der Euamerion unabhängig. Diesem wurde in Titane als Gott geopfert und Pausanias hält ihn für denselben welchen sie in Pergamos Telesphoros, in Epidaurios Akesios nannten (2, 11, 7.) Der erste sollte scheinen etwas mehr als

19) Paus. 1, 34, 2. 20) Der Japfen des jachmen Stichte (ἡμερος) war Symbol der Epione in Epidaurios, wo auch die Artemis ἡμερη als Epione gedeutet wurde. 21) Meine II. Schr. 3, 230.

der ander, die Vollenbung, Vollständigkeit der Heilung auszu-  
brücken, wie das Wort von dem Guten das ein Gott geben  
soll, von der Günst, dem Fluch, der Diste, dem Traum von  
Aeschylus und Sophokles gebraucht wird <sup>22)</sup>. Allein der kleine  
vermummte Dämon den wir erst seit dem zweiten Jahrhundert  
auf Münzen von Pergamos und andern Bithynischen und By-  
zantinischen Städten wie Apamea, Nikaea mit Asklepios oder mit  
ihm und Hygiea verbunden sehn, kann eben so wenig auf  
jenen schönen Begriff bezogen werden als auf den Zustand der  
Convalescenz als einer Wiedererneuerung des Lebens unter  
dem Bild eines Kindes, wie Buonarroti <sup>23)</sup>, oder als die ver-  
borgene Lebenskraft, durch die sorgsame Verhüllung, wie R.  
D. Müller glaubte <sup>24)</sup>; er bedeutet wahrscheinlich, wie Bösch  
erklärt hat <sup>25)</sup>, die Einweihung (*τελεσφορῶν*) oder die Cere-  
monien (*μυστήρια*) die in Pergamos schon zur Zeit des Pau-  
sanias, wie wir sehen, besonders zu der des Aristides als ein  
Hauptmittel für die kranken Gläubigen im Schwung waren,  
und von den Weihescenen mag das widerwärtige Costüm ent-  
lehnt seyn. Auch einen Janiskos und einen Alexenor hat  
man erfunden <sup>26)</sup>.

Ein auffallendes Zeichen der steigenden Bedeutung des  
Asklepios unter den Göttern bietet uns die bildende Kunst dar.  
Von Anfang war er als junger Mann, bartlos gebildet, wie  
noch von Kalamis aus Gold und Elfenbein in Korinth, was  
auch nachher hier und da beibehalten worden ist, wie von  
Stopas in Gortys in Arabien, in einer Kolonie von Tegea,

22) Solon 12, 571.

ἄλλοι, Παιῶνος πολυφαρμάκου ἔργον ἔχοντες  
ἱγροί, καὶ τοῖς οὐδὲν ἐπείσι τέλος.

Aretaeus morb. diut. 1, 16 extr. *ἱγρὸν δὲ ἐς κορυφὴν τελεσφορεῖ*. Ho-  
sych. *Τελεσφόρος δὲ τελεσφορῶν καθ' ὅραν τοὺς καρπῆς ἢ δὲ παλαιοὺς*  
*ἀσθενεὺς φέρων.* 23) Medagl. p. 84. 24) *Ἐτάβολ.* §. 304, 3.

25) C. J. 1 p. 479.

26) Schol. Aristoph. Plut. 701.

Gortyna in Kreta<sup>27)</sup>, in Pblus, nach Panoſta zuſammen an zehn Orten, und mit glattem Untergeſicht erſcheint er auch in einigen Marmorſtaturen, vom Mantel umhüllt und auf den ſchlängenumwundenen Stab geſtützt. Aber wie im Pdan des Kriphron von Sifyon die ſelige Hygiea als die Ehrwürdige der Seligen geſeiert wird, und ähnlich von Rhythmos, ſo hebt ſich nun auch Asklepios über die Jünglingsgeſtalt ſeines Vaters Pdan empor, der künſtleriſchen Darſtellung nach an die Seite des Zeus. Daher iſt es weniger zu verwundern wenn nach Jahrhunderten Lucian ihn an die Olympiſche Göttertafel ſetzt, an der er lange vor Herakles Theil genommen habe (D. D. 13), und der gläubig begeiſterte Ariſtides ihm den Namen Zeus ſelbſt beilegt. Von einem Philoſophenmantel des Asklepios ſollte nicht die Rede ſeyn. Seinen Zügen war das Freundliche und Sanfte eigen<sup>28)</sup>. Von Alkamenos war das Agalma im Tempel zu Mantinea, Pausanias giebt nicht an in welcher Geſtalt, aber von einem andern Schüler des Phidias führt Strabon einen Asklepios zu Kylene in Elis: als ein bewundernswerthes Werk an, aus Elfenbein (und Gold), und ſo war auch der thronende Koloß in Sifyon von Thraſymedes nach Pausanias, welchen Athenagoras dem Phidias ſelbſt zuſchreibt; dieſe Werke vermuthlich alle ſchon in der zeusartigen Geſtalt. Thronend und bärtig zeigen ihn auch die Münzen von Triſta und Epidauros, die aufgerichtete Schlange ſpeiſend oder tränkend. Viele der erſten Künſtler machten in ſchneller Aufeinanderfolge ſeine Statuen, die meiſten mit ſeiner Tochter, Damophron der Meſſenier in Argion, dieſer nach D. 100, Skopas, Kephiſodoros, Bryaxis, Nikeratos, Phrynomachos. In Argos waren Asklepios und Hygiea aus Marmor von Straton und Xenophilos. Die Geſtalt der Tempelbilder war dem gemeinen Glauben die wirkliche des Gottes. Dem

27) Gerhard Archäol. Zeit. 1852 Taf. 38, 1 S. 417.

28) τὸ μελὲρ καὶ πρὸς Hippocr. Epist. p. 818 Kühn.



Aristides erscheint Asklepios „in seiner eignen Gestalt wie er aufgestellt ist“ (p. 333), er und Serapis „wunderbar von Gestalt und Größe, Athena ganz wie die des Phidias in Athen“ (p. 300.). Hygiea steht zu dem menschlichen Asklepios ungefähr wie Nike oder wie Hebe zu Zeus. Seine auch der Gestalt nach steigende Würde zeigt daher, wie allgemein die Gesundheit als das erste der Lebensgüter gefühlt ward. Bisher doch auch in Karthago in dem auf sechzig Stufen ruhenden Tempel des steilen Burgfelsens der Heliogott angebetet. In Vasenbildern kommt Asklepios noch nicht vor, was mit dazu dient um die Epoche des höheren Aufschwungs seines Cultus wahrzunehmen. Die immer größere Ausdehnung desselben bei den Königen und unter den Kaisern muß mit dem sinkenden Ansehen der andern Götter zusammengehalten werden. Mit wie frommem Sinn in den Tagen des Sophokles der Asklepios göttliche Person aufgefaßt wurde, zeigt die vielerzählte Sage, daß er den Sophokles, wie die Dioskuren den Lophanes nach Herodot (6, 127), mit seinem Besuch begnadigt habe, wovon der Tragiker den Ehrennamen Dexion erhielt, wie ein König von Dienos vom Gastbesuch des Herakles Deraunos genannt wurde. Auch von der Athena Hygiea kommen solche Theorenien vor<sup>29)</sup>. Bekannt ist auch der Plan des Sophokles auf Asklepios<sup>30)</sup>.

Ein Beinamen des Asklepios, ist *Ἀγλαῖος*, welchen Porphyrus Salonisch nennt, und *Ἀγλαῖος*, ebenfalls Dorisch, auch im Abstractum *Ἀγλαή*<sup>31)</sup>, womit zusammenhängt das Aglae seinen die Gesundheit und Heilung angehenden Töchtern als vierte Schwester, oder ihm zum Weibe gegeben wurde. Demetrios, von der alten Komödie, nannte in seinen Jamben die Mutter des Macheon und Podalirios, so wie der Iaso, Panakea und Aglae eine Phliade Lampetia<sup>32)</sup>, und ein Sothra-

29) C. J. Gr. 1 p. 467.

30) Philostr. *Im.* ed. Iacobi.

p. 658 a. . . 31) Suid. *Rekk. Anecd.* 1, 354.

32) Schol. *Plat.* 701.

tes, um die Zeit des Apelles, malte die Aegle mit den drei andern Töchtern um den Asklepios her. So erzeugt auch Stilbe, Glanz, mit Apollon den Vater des Asklepios Lapsithas<sup>33)</sup>. Man hat den Beinamen des Gottes auf die Feuergeburt und den Blixtod bezogen, und wie von Blizzganz umflossen schien auch in der Legende von Epidauros das Kind den Hirten, die es auffanden. Es ist mir wahrscheinlicher daß Asklepios der Schimmernde, Leuchtende hieß wegen des Fackelglanzes seiner Tempel, unter welchem er sich gleichsam verkündigte, wie Aristides von dem dem Soter geheiligten Theil der Stadt Pergamos, dem ersten Sitze des Gottes in Asien, sagt: „da sind freundliche Fackelzeichen allen Menschen erhoben von dem Gotte der sie zu sich ruft und das recht wahrhaftige Licht emporhält“ (p. 520), und von dem Tempelweg „unter der heiligen Fackel des Gottes selbst“ (p. 309), unter dessen ersten Würdenträgern die Daduchen waren, so wie Fackelträger (πυρφόροι) unter seinen Dienstleuten<sup>33a)</sup>. Die große Marmurvase aus Pergamos mit einem Fackelrennen zu Pferd, jetzt in Paris, hat hierin ihre Bedeutung. Jamblichus aber spricht auch von der Erfahrung daß unter dem Schlaf den Drakel Träumenden ein sanfter Schimmer leuchte<sup>34)</sup>, den man vermuthlich für heilbringend hielt und den die Wirkung der Fackeln im vorhergehenden wachen Zustande nicht selten hervorrufen mochte. Auch unter den Incubationen der Isis kommt dieses Licht vor bei Aristides (p. 319), welcher auch von Pergamon erzählt daß Nachts Telesphoros einem Kranken um den Hals tanzte und auf der Wand gegenüber ein Licht wie aus der Sonne wiederstrahlte (p. 315.) So ist der „menschenfreundliche“, „vollliebende“ Gott auch an sich ein heiterblickender Ἀγλαότης. Auch von den vier Heilnymphen Ἰωνίδες unweit Olympia wird die erste nach Pausanias Καλλιφάεια genannt (6, 20, 4) wie

33) Eustath. ad Hom. p. 330, 24.

33a) Syll. Epigr. Gr. n. 149.

34) De myster. 3, 2 p. 60.

eine Gattin des Asklepios *Ἀσκληπιοῦ*. Daß die Zurückführung des mythischen Apollon auf die Sonne, die zur Zeit des Herakleitos nicht ungewöhnlich war, auf Asklepios (dem er dann auch nicht eine Tochter des Helios zur Mutter gegeben hätte) Einfluß gehabt habe, glaube ich nicht. Hätte sich der Begriff von diesem so wesentlich verändert, so mußte dies sich auf allerlei Art zu erkennen geben. Umgekehrt aber findet sich keine Spur von einer Sonnennatur des Asklepios, auch nicht bei Aristides in seiner Rolle an Asklepios und in allen seinen Nachrichten aus den Heiltempeln die er besuchte<sup>35</sup>). Im Innern von diesen, durch die Mittel die der Gott eingiebt, durch Wunder und Gnade ist er der menschenfreundliche Heiland. Mit ihm theilen alle seine und der Epione Kinder, die seligen Stammväter der Asklepiaden Machaon und Podalirios und ihre Schwestern Iaso und Panakela und Aegle und Hygiea Tempel, Opfer, Pöane, Processionen: wohin sie sich bewegen folgt ihnen Licht, wie der Schatten dem Menschen und viele und glänzende Fackeln (*ὄσπρνοις*, welche Stille andeuten) haben sie auf den Inseln und dem Festland angezündet<sup>36</sup>). Wie hier die Aegle sicherlich ohne Bezug auf Helios ist, so trifft auch Asklepios *Ἀσκληπιός* mit Apollon *Ἀπόλλων* nur zufällig zusammen. Sonst ist auch alles Erfreuliche hell, schimmernd; auch hat man eine der Chariten Aglaja und alle drei Töchter der Aegle und des Helios genannt, und Buonarroti erklärte die Aegle vielleicht richtig von der gesunden Farbe des Fleisches.

Als Sohn des Apollon finden wir den Asklepios nur in Megalopolis, der jüngsten der Städte, in seinem Tempel als

---

35) Ueber das enge Verhältniß des Aristides zum Asklepios, über dessen Ansehn zur Zeit und die *ἔκδοσις* hat Gustav Krüger in seiner gründlichen und schätzbaren Abhandlung *Theologumena Pausaniae Bonnæ* 1860 p. 43—47 kurz zusammengestellt was aus den Quellen sich schöpfen läßt.

36) Or. 7 extr.

Kind neben dem sechs Fuß hohen Sigbilde des Apollon bei Pausanias (8, 32, 3), auch in Thelpusa, als Kind, aber in Bezug auf die Epidaurische Legende seiner Aussetzung (8, 25, 3. 6), die auch auf Münzen von Epidaurus erscheint<sup>37)</sup>. In Mantineia war zwischen ihm und Apollon der Tempel getheilt, die Statuen von Praxiteles (8, 9, 1), und ähnlich in Messene, wo nach ihm der Tempel hieß (4, 31, 8.) Im Tempel der Athena Alea stellte Stopas dieser Göttin den Asklepios und Hygiea zu beiden Seiten auf (8, 47, 1.) In dem des Asklepios in Agragas war Apollon aufgestellt<sup>38)</sup>, der vermuthlich auch in dem zu Syrakus unter dem „heilig verehrten und von allen gesuchten“ Páan, anstatt des besondern Dämons Páan, zu verstehen ist<sup>39)</sup>. Denselben stellt eine sehr alterthümliche Votivfigur vor, die nach den Inschriften an den Schenkeln ein Kephäodoros dem Asklepios weihet<sup>40)</sup>. Auch die Votivinschriften, die gewöhnlich auf Asklepios und Hygiea allein lauten, zuweilen auf Apollon allein, z. B. für die Gesundheit einer Tochter<sup>41)</sup>, verbinden mit jenen beiden auch den Apollon<sup>42)</sup>, eine aus einer unbekannten Stadt Siciliens den Fluss Himera<sup>43)</sup>. In den Heiligtümern in Trifka, Epidaurus, Lebadea, Kos und im Allgemeinen wurde dagegen Apollon nicht bemerktlich neben Asklepios verehrt, natürlich damit nicht diesem Abtrag gethan würde. Häufig wird wie dem Apollon auch dem Asklepios der Beiname Páan, Páon gegeben<sup>44)</sup>. Daß Sokrates nach Platon dem Asklepios am Tage seines Todes einen Hahn opfert, kann, wenn es nach Gebrauch geschah, auf die Abkämpfung dieses Gottes von Apollon-Helios, im Sinn des Sokrates aber auf die Gesundheit gedeutet werden, die der Weise von dem Aufgehn eines andern Lebens hoffte,

37) Avellino mito di Ciparisso p. 20.

38) Cic. Verr. 4,

2, 43.

39) Jb. 57.

40) Extreme, Annali 6, 222 tav. E.

41) Revue archéol. 1846 p. 93.

42) Wie C. J. n. 2864.

43) C. J. n. 5747.

44) Syll. Epigr. Gr. n. 183, 6.

wenn er (Im Vergleich mit diesem) „von der Noth des jetzigen befreit wäre“ (§. 33.)

Dem Pausanias sagte im Asklepieion zu Megara ein Sidonier, die Phönizier, die überhaupt mehr von der Gottheit verstanden als die Hellenen, erkannten den Apollon auch als den Vater des Asklepios an, aber nicht ein sterbliches Weib als seine Mutter; denn Asklepios sey die für Menschen und Thiere zur Gesundheit heilsame Luft. Apollon aber als die Sonne werde ganz richtig sein Vater genannt, weil er seinen den Jahreszeiten angepaßten Lauf vollbringend der Luft Gesundheit mittheile. Jener gab dieß zu, behauptete aber daß die Lehre nicht mehr den Phöniziern als den Hellenen gehöre, indem auch in Titane dasselbe Bild Hygiea genannt werde, und daß der Sonnenlauf den Menschen auf Erden Gesundheit schaffe, sey auch einem Kinde klar (7, 23, 6.) In Titane nemlich hatte er gesehen daß die Hällesuchenden (*ἰατροὶ*) das geheimnißvolle Agalma des Asklepios oder das vor dargebrachten abgeschnittenen Haaren und Babylonischen Stoffen ebenfalls kaum sichtbare der Hygiea nach Willkür versöhnten und gewiß seyen eben das zu verehren was sie Gesundheit nennen <sup>45</sup>). Daß nicht bloß der Sidonier, sondern auch Pausanias, den Apollon, welcher in alter Zeit zum Vater des Asklepios gemacht worden war, für die Sonne hielt, obgleich daran in den Asklepieen nicht gedacht worden zu seyn scheint, wiewohl er sich noch scheut den Asklepios für die erwärmte Luft zu erklären, wie Porphyrius <sup>46</sup>), begreift man nach den Ideen seiner Zeit: erstaunen aber muß man über seine theologische Argumentation. Indessen von dem Belieben den Asklepios der Phlegger und

45) 2, 11, 6. In der ersten Stelle sind die Worte: *ἐνὶ τῇ Τίτανι τῆς Σικωνίων τὸ αὐτὸ ἄγαλμα Ἰγυίας τε*, nicht ungrammatisch als wenn man *Ἰγυίαν* schreibt, wiewohl man den Sinn erräth. Uebrigens ist nicht einmal gesagt, daß man in Titane den Asklepios, von dem man so gut wie von der Hygiea Gesundheit ersehnte, auch Gesundheit nannte. 46) Sprengel Gesch. der Arzneik. 1, 203 f.

von Trifla in Phönikiſchen Göttern wiederzufinden hat unfere neuerer Gelehrſamkeit viel ſtärkere und nicht gerade erfreuliche Beiſpiele aufgeſtellt.

Das höchſt merkwürdige Geſchlecht der Aſklepiaden, das wie in einem erblichen Orden die Heilkunde gepflegt und erzogen und unter dem Beſtande des Glaubens und der Schloßwahrſagung der wiſſenſchaftlichen Selbſtändigkeit entgegengeführt hat; mag wohl, wie auch das der Heraſiden, ſelten gefragt haben, ob ſein Stammvater ein Gott oder nur Heros geweſen ſey. Daß Hippocrates als der neunzehnte oder zwanzigſte gezählt wurde, läßt ungefähr auf die Zeiten des beginnenden Tempeldienſts des Aſclepios ſchließen. Auch der Vater des Ariſtoteles führte ſein Geſchlecht auf Machaon zurück<sup>47)</sup>. Schon Theognis gebraucht Aſklepiaden für Aerzte überhaupt.

Wie häufig übrigens die Aſklepien waren, ſo erſuchte die leidende Menſchheit Heilung ihrer Uebel auch von andern Göttern, die kein ärztliches Geſchlecht in ihrem Dienſte hatten und zum Theil auch von der Incubation keinen Gebrauch machten, die übrigens auch nicht in allen Aſklepien auf gleiche Art vbrauszulegen iſt, in Titane z. B. nach Pausanias nicht ſtatt fand. Beſonders von Apollon Pſan und von Athena Hygiea oder Podontia, wie bei dieſen bemerkt wurde. Denn alles Größere heilen nur die Götter, wie Aretaeus ſagt. Incubation fand im Hain des Platon und der Perſephone bei Nyſa ſtatt<sup>48)</sup>; beſonders bei Amphlaraos in Dropos. Auch bei andern Göttern und Dämonen, zuletzt auch Heren, wurde hier oder dort Heilung geſucht, von ſo verſchiedenen wie vielleicht nur noch Draſel. Dem höchſten Zeus geſetzte Geſchäfte für geheilte Gliedmaßen enthalten Inſchriften aus der Zeit der Römischen Herrſchaft, die in Athen und in Melos gefunden wurden, und ſchon bei Demosthenes beſieht das Delphiſche Draſel dem Zeus Hyppatos für Geſundheit zu opfern, mit Ge-

47) Dionys. ad Amm. 5.

48) Strab. 14 p. 694.

bet (c. Mid. p. 531 R.) Da in Athen diese Inschriften an einer Felsenwand sich befanden, die zu der hochalten, nach den Athenischen Cultverhältnissen ohne Willkür keinem andern Gott als dem höchsten Zeus selbst zuzuwendenden Altarstätte gehört, so scheint es daß das Delphische Orakel, in einer Zeit wo die religiöse Politik durch das große Bedürfniß der Gesundheit die Gottesverehrung zu befördern rathsam machte, das Ansehn eines an sich und durch sein Alterthum so sehr hervorragenden Heiligthums in das Spiel ziehen wollte. Einen Zeus Páan in Rhodos nennt Hesychius, welchen Movers freilich nicht umhin kann für Phönizisch auszugeben (1, 26.) Den Bewohnern von Antikleia in Pholis, wo Dionysos verehrt wurde, und den Umwohnern prophezeite der Priester des Gottes den Kranken was dieser ihm eingab.<sup>49)</sup> So schrieb man in Tröjen dem Pan zu daß er den Regierenden die Heilung (oder Abwehr) der großen Athen verhängenden Pest durch Träume gezeigt habe, den man daher *Λωγιστος*, Befreier nannte<sup>50)</sup> und vermuthlich so oft es Noth that befragte. In Tenos wurde nach Philochoros Poseidon Arzt (*Ιατρος*) geehrt, ohne Zweifel weil man die Seelust wohlthätig für die Gesundheit hielt. So ist auch Dionysos vermittelt des Weins *Ιατρος* und *Υγιδης*, als solcher von der Pythia empfohlen<sup>51)</sup>, oder Páonios<sup>52)</sup>. Es wurde „Aesculaps Weinlese“ gefeiert, wie Arnobius meldet (7, 32), der vermuthlich an Epibaurios denkt, wo guter Wein wuchs und auch das schöne große Theater von Polyklet war. Doch ruft den Dionysos auch im König Oedipus der Chor an als Retter mit brennender Fadel der Pest entgegenzugehn (210.) Die Priester des Hephästos in Lemnos heilten den Schlangengift.<sup>53)</sup> Pindar ruft seine Rybele an für die Gesundheit des Hieron. (P. 3, 77.) Ganz besonders

49) Paus. 10, 33, 5. 50) Paus. 2, 32, 5. 51) Athen. 1 p. 22 e. Plut. Sympos. 2 p. 647 a. 52) Hesych. 53) Schol. Jl. 2, 722.

kommt hier in Betracht der Sarapis der Ptolemäer, dessen zum Theil dem des Asklepios (nur wenig wohl dem des Phthas bei Memphis) nachgebildeter Dienst sich zu den Griechen verbreitete und wegen der Verwandtschaft und des neuen Ansehns nicht ohne Einfluß auf diesen bleiben konnte. Von solcher Einmischung sind z. B. Spuren in Pergamon, in Hermione, wo in Folge dieser Verschmelzung Asklepios nach einer Inschrift in Verbindung mit chthonischen Göttern kommt <sup>54)</sup>, wie auch an andern Orten geschehn ist.

### 33. Herakles.

Aus Homer blüht die Sage von Herakles entschieden als der größte, und zwar schon bestimmt als nach verschiedenen Generationen verschiedene Gegenstand der ältesten Lieder hervor. Er ist bei ihm ein Sohn des Zeus wie andre der früheren Menschen, denen Elepolemos den Sarpedon als nicht kraftvoll genug, um wie sie ein Sohn des Zeus zu heißen, entgeggestellt, der kräftige Sohn des Amphitryon und Sohn des Zeus <sup>1)</sup>. Er wird in der Odyssee Mensch (*ἄνθρωπος*) genannt (21, 25), und dieß wird stark hervorgehoben wenn Achilleus sich seiner Sterblichkeit bewußt ist da die Mōra und Heres Jörn auch den Herakles bezwungen habe <sup>2)</sup>, so wie durch seine Erscheinung unter den Bewohnern des Aides in der Odyssee. Er ist nicht aus einem Dämon hervorgegangen wie Perseus und Bellerophon, die daher auch in der Ausbildung als Helden nicht entfernt mit ihm zu vergleichen sind, sondern vom Frühesten an der eigentliche Held und Liebling der Nation gewesen und ist unter allen das größte Beispiel von dem Gedeihen einer stets fortwuchernden Sage. Indessen obgleich ihn erst das allmähliche Anwachsen der Heldensage so hoch erhoben hat, erscheint er seit ziemlich früher Zeit so vielfach und zuletzt

54) Walke H. Schr. 3, 97 ff. Preller in den Ber. der k. Sächsl. Ges. 1854 S. 196 ff. 1) Jl. 5, 392. 396. 2) Jl. 18, 117.



so allgemein unter den Göttern, daß er auch in dieser Reihe anzuführen ist. Nur im Zusammenhang seiner Entwicklung zum Gott kann das charakteristisch Hellenische derselben recht wahrgenommen werden und wir müssen daher durch Vorschiebung des Herakles als Heros der Ordnung hier vorgehen. Die andern in Nachahmung des Asklepios und des Herakles erfolgten Standeserhöhungen dieser Art sind nur örtlich und unbedeutend geblieben, weder allgemein noch tief eingreifend gewesen, weshalb davon erst bei den Herden Erwähnung geschehen mag. In wie fern Vergötterungen dem Deutschen, Griechischen und Indischen Alterthum gemein seyen, wie Jakob Grimm behauptet hat <sup>3)</sup>, kann hier unerörtert bleiben.

Nicht in dem Maß wie der Mensch durch die Vermenschlichung der Götter, wird er durch die Vergötterung des Herakles erhoben. Durch das Erhabene in den Göttern tritt der Adel der Menschennatur ganz anders hervor als durch die Erhebung des kräftigsten oder vollkommensten, des liebsten sterblichen Sohnes des Zeus, der in seinem ganzen Volksstamm gewissermaßen die Menschheit vertritt, zu göttlichem Daseyn. Derselbe Zug Hellenischer Natur, woraus die menschenartigen Götter hervorgegangen sind, erklärt auch das von früh an unbewußt wirkende fertigesetzte Treiben des Nationalhelden in das Uebermenschliche bis zuletzt in den Olymp hinauf. Der Schein menschlicher Selbstüberhebung wird dabei dadurch entfernt gehalten, daß die Erhöhung des Herakles ausgeht von unverbienter Erniedrigung, dem Duldbenden, dem Gehorsam seiner anfänglichen Laufbahn und dem beständigen von aller Selbstsucht entfernten Arbeiten für der Andern Wohl. Von Anfang gieng der Mythos der Apotheose, gemäß nicht von

---

3) Deutsche Mythol. S. (XXV) 1. K. A. F. Nève Essai sur le mythe de Ribhavas, premier vestige de l'apothéose dans le Vêda avec le texte Sanscrit et la traduction des hymnes adressés à ces divinités. Paris 1848.

oberflächlicher Auffassung aus, sondern an Enthusiasmus der Verehrung ist nach dem Geiste der Zeiten zu glauben. Auch beweist das Einschleßel des Onomakritos, wenn man will, zur Odyssee (11, 101—3), so wie die im Wettstreit entstehenden Tempel des Menschgottes (im Gegensatz der Gottmenschen, *θεοάνθρωποι*) den Ernst des Glaubens, und die Hesiodische Theogonie, obgleich ein mythologisches Werk, scheint doch in dieser Hinsicht nicht minder Einfluß gewonnen zu haben wie etwa durch ihren Mythos von der Flucht der Rhea und der Geburt des Zeus in Kreta. Der Eintritt der Apotheose war höchst folgenreich. Wie sehr dieser Cult sich mehr und mehr die Neigung der Menschen gewann, so sehr wie der der Demeter und des Dionysos, liegt vor Augen, viele Jahrhunderte hindurch, in so vielen Theilen der alten Welt und immer zunehmend, so daß z. B. in Pompeji von keinen andern Göttern mehr Silber vorkommen als von Herakles und Dionysos und von jenem überhaupt mehr als von allen. Wie gern sich das menschliche Herz an den verklärten Menschen hängt, ist also nicht bloß in den Zeiten höheren Eifers sichtbar. Dabei ist als eine Hauptsache zu beachten daß das Wesen des Herakles von der physischen Kraft ausgeht und über das Praktische und Sinnliche auch in der vollen Entfaltung eines gutmeinenden edlen Willens nicht hinausgeht, während für die andre Seite der menschlichen Bestimmung, die wenn auch nicht metaphysische oder mystische, doch mehr intellectuelle, philosophische und spiritualistische, über welche längst andre Götter gewaltet hatten, jetzt gerade die Zeit, aber nicht zugleich auch alle Welt mehr gereift war. Asklepios erhielt wenigstens in der Gesundheit seine große weite Domäne, wie andre Götter mit irgend einem Bedürfniß oder einer großen kosmischen Kraft verbunden sind. Durch die neue Gottheit des Herakles wurde umgekehrt eher dem bloß persönlichen und staatlichen Materialismus Vorschub gethan, andererseits aber auch herzhafte Thätigkeit, unselbstische, gerade, truglose, hülfreiche, gutmüthige

Gefinnung gefördert. Wie die Heroen zu den Heiligen, so verhält sich jener Griechische Gottmensch zu dem christlichen.

#### Herales als sterblicher Hero.

Herales heißt der Sohn der Stärke, der Kraft, in Person Alkmene, eines weiblichen Alkmaon, Alkman <sup>4)</sup>, worauf die Theogonie sich beruft: Ἀλκμήνης ἄλκιμος υἱός (526), indem daneben auch Ἀλκαίου υἱός gesagt wurde, wie im Hesiodischen Schild (26), Alkides, bei Pindar στυμόν Παῖος Ἀλκαϊδᾶν (Ol. 6, 68), und später gab man den Namen Alkaios für einen älteren des Herales selbst aus <sup>5)</sup>, auf welchen er auch bei Sophokles als auf seinen Ruhmestitel neben der Abstammung von Zeus anspielt <sup>6)</sup>. Alkaios erinnert an die Gewalt des Herales, die in der Ilias achtmal anklingt: eine Periphrasis die erst von ihm auch auf andre Helden übergegangen zu seyn scheint. Ihrem Grundzug nach erinnert also die Sage an Starkobdax, Stormerks Sohn, welchen man den Hercules des Nordens genannt hat <sup>6a)</sup>, an Samson, der sogar für Herales erklärt worden ist. Zu Alkmene paßt der ihrem Gatten gegebene Name Ἀμεινύων, der Adermann <sup>7)</sup>, der schwer arbeitende, wie Sophokles von dem Vermögen des Menschen unter andern rühmt γὰρ ἀφ' οὗτον ἀκαμάταν ἀνοτρύσσει (Antig. 338), wie das Meer ἀντρυ-ειν ist, Pflugstiere triones heißen. Die vorgesetzte Präposition verstärkt nur,

4) Antipater schreibt sie Ἀλκιμένη epigr. 103.

5) Apollod.

2, 4, 12, wo es von einem Pythischen Orakel abgeleitet ist, Sext. Empir. 2, 36. In der Genealogie der Lydischen Könige bei Herodot und in der Inschrift des bekannten Albanischen Basreliefs ist Herales Alkaios genannt. Seine Nachkömmlinge nennt Pindar ἀλκίονες. 6) Tr. 1103 ὁ τῆς ἀρίστης μητρός ὠνομασμένος. Epitheta der Heroen, gingen in einer gewissen Zeit, auf welche manche Vasengemälde hinweisen, gleich denen der Götter, gern in den Gebrauch als Eigennamen über. 6a) Folgt Geschichte von Preussien I, 189.

7) Von τρέειν, θραύειν, θρύπτειν, brechen, aufreiben, wie in Ἀντρυώνη und κακῶν ἀντρυμόνες.

wie in vielen Namen 7). Die Eltern wurden natürlich später Helden wie Göttern zum Ausdruck der Haupteigenschaften erfunden, der Alkmene aber Midea, eine Stadt des Perseus, angewiesen 7).

Der Kern des Mythos von Herakles ist daß dessen Muth, Kraft und Erbulden sich steigern und bewähren unter dem Haß der Hera selbst, der Göttin des Stamms oder der Stämme, welchen dieser Held demnach, wenn nicht überhaupt zuerst eigen war, doch durch diese Gestaltung der Sage von ihm und durch ein Geschlecht der Herakliden besonders zu eigen wurde. Die Verfolgung der Hera ist motivirt durch ihre Eifersucht. Der alte Mythos ist bekannt aus der Ilias (19, 90—138. Götterl. 1, 710) und es läßt sich denken daß dazu alte Sagen von Fehde und Feindschaft zwischen zwei Häusern die Person des Eurystheus hergegeben haben. So wie hier die Feindschaft und der Widerstand der Hera, diente in der Argosage die des Poseidon, als des Schutzgottes des Pelias (Götterl. 1, 634), und in der Odyssee die desselben und der Athene, welche von seinen Genossen beleidigt war (Jl. 5, 109. 182), zum Hebel um die Standhaftigkeit und das rettende Glück der Helden zu erheben. Menschlicher Kraft und Feindschaft gegenüber könnte ihre Stärke nicht so übermenschlich erscheinen 9a). Die Odyssee leitet sogar den Namen des Odysseus, des Viel-aushaltenden, vom Zörnien des Poseidon oder des Zeus her (5, 340. 423. 1, 62. 19, 275. 407.) Höchst charakteristisch ist es und davon nothwendig auszugehn daß der Held von der Feindschaft der Hera, woraus sein Ruhm entsprang, den Na-

8) *Ἀμφίμαχος*, *Ἀμφιάραος* (*ἀρήνη*), *Ἀμφίδιμος*, *Ἀμφίτρομος*, *Ἀμφίπαια*, Amphithraso u. a. Irrig erklärt G. Hermann in dem Br. an Creuzer Umkreiser, *amtruus*, *amtruere*, *redamtruare*. Im Streit wegen eines Oxfen erschlägt Amphitryon den Elektryon u. s. w. 9) Theocr. 13, 20. 24, 1. 9a) Buttman erinnert, Here wirkte auf Herakles wie der Widerstand auf die Tugend, *Mythol.* 1, 256 f.

men trug, wie schon im Alterthum Bels erkannt haben 10). Und dieser Name hat vermuthlich Anlaß gegeben zu andern ähnlich gebildeten, aber spätern ohne mythische Bedeutung, wie Διοκλῆς, was häufig ist in den Geschlechtsregistern der heiligen Familien 11), Ζηνοκλῆς, Θεοκλῆς, Ἀθηνοκλῆς, Λεοντοκλῆς, Ἐρμιοκλῆς, indem nichts häufiger als κλῆς in zusammengelegten Namen vorkommt.

In dem Namen Herakles liegt demnach ausgedrückt was den Hauptinhalt der ältesten Sagen von ihm und den Grund ihrer Verknüpfung in einen Kranz ausmacht, in den zu ihm gehörigen genealogischen Namen aber der Grundzug seines Charakters. Es ist die ungeheure Körperstärke, verbunden mit der härtesten Ausdauer und Ertragung aller Pein und Beschwerde, also mit dem festesten Willen, wie im Atlas, wie sie im Odysseus mit der List sich paaren, und mit dem Allen

10) οὐ δὲ Ἦραν ἰσχε κλέος. Apollod. 2, 4, 12. Diod. 1, 24. 4, 10. Schol. Pind. Ol. 6, 115. Prob. ad Virg. Ecl. 7, 61, so die Meisten nach Etym. M. et Gud. So auch Jo. Camerarius — ein forschender Geist im Großen und im Kleinen — Probl. p. 310 u. S. Curtius Brissch. f. d. Dests. Gymn. 1851 S. 44 (nicht hintansetzend die Mythologie; wie Hett Gymn. Forsch. 2, 224); Ἠρακλῆς heißt auf gut Griechisch gewiß nichts anders als Heraberühmt. Nicht δὲ ἦρατο κλέος, αἰρόμενος κλέος, S. Hermann Br. an Greuzer S. 20, de hist. Gr. antiqu. p. XVII, Ritsch in der Hall. Monatschr. 1852 S. 51, Döderlein Hom. Gloss. 1, 24, wie schon Hesiodus Scut. 107 ἴνα κλέος ἰσθλὸν ἀρῶ, wo auch B. 29 die andre Erklärung ἀλκὴν ἀρῶ, wie Theogon. 656 cf. Il. 18, 100 Beus heißt. Eine andre willkürliche Erklärung giebt ein Drakel bei Aelian V. H. 2, 32, Eustath. Il. 5, 395 p. 561, 31. 40 ἦρα γὰρ ἀνδρώποισι γέρων κλέος ἀγρυπνῶν ἔστι, welches ἐνίηρω αὐτοῦ καὶ εὐκλείδῃ dem Eustathius einleuchtete. Andre Deutungen der Griechlein, wie die bei Greuzer Dionys. p. 142, sind nicht mehr der Rede werth als die aus andern Sprachen, dem Hebräischen und Phöniciſchen (Clericus, Hug), Karthagischen (Münster), Aethiſchen (Fulda in Menſels Geſchichtsforscher S. 110). Dem Herodot ist der Name Aegyptisch 2, 43.

11) Bossler de gent. Atticis p. 7. 23. C. J. n. 385.

gewachsenen kühnen Muth. An dieß Prototyp wird man noch in den Liedern der Klephten häufig erinnert. Die Wurzel der Sage mag aus Asien herüber verpflanzt gewesen seyn, woher denn der nach Nemea versetzte Löwe, wie auch Kerberos bereits aus der Arischen Ueberlieferung abgeleitet worden ist<sup>12)</sup>. Die Beiwörter der alten Dichter stimmen vollkommen zusammen<sup>13)</sup>. Diobor nennt den Herakles mit Recht überwiegend in der Größe des Ausgerichteten alle von Anbeginn dem Gedächtniß Ueberlieferten eingestandenermaßen (4, 8). In einzelnen Romanzen hatten die Kraftproben sich angesammelt bis ihnen Zusammenhang gegeben wurde indem sie Eurystheus dem von ihm Abhängigen auferlegte, wie Iobates dem Bellerophontes, um ihn zu vernichten, Aufträge gab, deren die Ilias drei erwähnt, dem Perseus aber Polydektes. Viele der nachmals schon von Pisander aus Rhodos um die 33. Olympiade zuerst zusammengestellten Zwölfskämpfe<sup>14)</sup> waren ohne Zweifel schon unter denen die Homer kannte, namentlich die welche sich auf Thierungeheuer bezogen und nicht über das Land Argos, als den für uns ältesten Sitz der Sage, hinausreichten, wie der Löwe von Nemea, allgemein als der erste genannt, der Eber vom Berg Ermanthos bei Psophis — und eine Eberjagd durch einen Heldenverein hat schon die Ilias (9, 535), wie wir eine andre vieler Helden auf Eine Sau, die der uralten Dodwell'schen Korinthischen, eine andre auf einer Wase bei

12) Bunsen Gott in der Weltgeschichte 2, 120. 13) Bei Homer *θραυσόμενον, θυμολέων, στέλιος, ἐπέρθυμος* *Αἰὼς υἱός, μεγάλων ἐπιστωρ* *ἔργων*, im Hesiodischen Schild *πονηρότατος καὶ ἀριστος*, bei Simonides und Andern *σδάραον* *Ἀλκμήνας βρέγας* oder *τέκος*, bei Theocrit *χαλκοκάρατος, ταλάεργος*. Neischylus: Sohn, dich hat ja führwar den niedrigsten so wie den höchsten Zeus der Vater gezeugt (*γαυλότατον καὶ ἀριστον*). Auch Euripides: *φαιδρον, ἀνομιμον, καὶ μέγας ἀγαθόν*.)

14) Meine Kl. Schr. 1, 83—88. Zwölf an den Metopen des Tempels von Olympia (Ol. 86), zehn an dem Theseion (Ol. 77.) Zwölf heißt Hera ihm auferlegen Eurip. Hec. fur. 127. Apollon. 1, 1317.

Dubois Maisonneuve und den verwüstenden Mythischen Eber aus Herodot kennen (1, 36. 42)<sup>15)</sup> — mit der Spitze in dem Munde des Hades, so daß der Name *Ἰπποκρίνος* Vernichter wilder Thiere, in einer Inschrift von Tegea den frühesten Herakles ausdrückt. Selbst ein Iktorel in der Wilkinasage setzt besondere Ehre darin große Thiere zu jagen, welche Andre nicht antasten dürfen. Die Thiere der Sagen sind wunderbar groß oder furchtbar: Finnboge ist berühmt durch den Kampf mit einem Bären. Die Kräftigkeit und Lebendigkeit der Herakleslieder dieses Inhalts ist zu ermessen nach ihrer Unvergänglichkeit und ihrer Verbreitung. Oder lasse man das nach den Urliedern aufgefaßte Bild des Herakles in der Homerischen Unterwelt auf sich wirken, um zu fühlen welchen Geistes sie gewesen seyn müssen. Der Starke der das Land von Ungeheuern befreit hatte, erwuchs nach und nach zu einem Befreier von schädlichen Thieren und auch Menschen überhaupt heran. Herakles rühmt bei Sophokles auf dem Scheiterhaufen, wie viel des Landes er gereinigt habe<sup>16)</sup>. Phidias knüpft an die Bekämpfung der Thiere zu Land und zur See, vererblicher Menschen und der Giganten die Vermählung mit Hebe (N. 1, 61 ff.) Mit der Entwilberung des Landes wurde auch die Bewohnbarmachung verbunden, die Errichtung von Werken wie Dämme, Weg- und Wasserbauten u. s. w. wovon Diodor, Pausanias u. A. viel erzählen. In älteren Zeiten wurde dergleichen, um die gewohnte Form von erlegten Thieren beizubehalten, symbolisch als Bezwingung der vom Boden ausgehenden Schrecken und Gefahren aufgefaßt. Zu diesen allegorischen Thierkämpfen, wovon auch die Sage von Dschemschid

---

15) Daß dem Phönizischen Herakles der Eber geopfert wurde und Münzen von Bätika den Cultus desselben anzeigen sollen, ist ein zufälliges Zusammentreffen.

16) Trachin. 1060, die ganze Erde sagt ein Orphischer Vers, Sibyen Diodor (4, 17.) In Kreta rottete er Wölfe, Bären und Schlangen dem Zeus zu Ehren aus.

Beispiele enthält, gehört die Hydra von Lerna in der Nähe von Argos (in der Theogonie 316), die daher in der Reihe der Äthlen durchgängig die zweite Stelle einnimmt. Der Fluß Erasinus, der nach der Meinung der Alten das Wasser des Sees von Stymphalos unter der Erde abführte, bricht in vollem Strom aus einem Felsberg hervor, an dem unmittelbar er jetzt überbrückt ist, und verwandelt die weite Niederung in einen Sumpf. Das Wort *λέγνα* bedeutet Abgrund, See und *αετλή*, Flußhaupt, ist Quelle<sup>17)</sup>, noch im heutigen *αετλάρι*; der Name *ἵδρα* deutet noch ausdrücklich auf die aus dem überwässerten Boden in vielen nach und nach und in austretenden Canälen abgeleiteten Gewässer<sup>18)</sup>. Weniger sprechend ist das Symbol der erlegten oder verscheuchten Wasservögel für die Entwässerung des Sees von Stymphalos, der auch jetzt wieder sehr ausgedehnt ist, und doch das naheliegendste und das für die Sache vielleicht einzig zu findende Symbol, indem die Vertreibung der das Wasser bedeckenden Vögel für das Ueberwinden des Wassers gesetzt wurde<sup>19)</sup>. In Pheneos

---

17) Virgil Georg. 4, 319, *sacrum caput amnis*. 18) L. Ross sagt in seinen Reisen in Griechenland 1, 100: „In neueren Zeiten hat man wieder, wie vor Alters, der Hydra die Köpfe abgeschnitten: der See ist mit Dämmen und Mauern eingefaßt und so das Wasser genöthigt worden durch einen einzigen Canal (nach Argos) abzufließen.“ Als ich die Gegend überblicken konnte, schien hinter dem Abzugsgraben für einen neuen Hercules noch Arbeit genug übrig zu seyn. 19) Nach Pherekydes, Hellanikos, Strabon verjagte die Vögel Herakles durch die Klapper oder Beckenlärm. Das Märchen heftete sich unvermeidlich an das Symbol. Pifander nannte die Vögel menschenfressend Paus. 8, 22, 4. Späteren sind sie Jungfrauen mit Vogelbeinen. Dahn mag auch gehören was besonders oft hervorgehoben wird, daß diese Vögel durch ihr aus der Luft auf Menschen und Vieh herabfallendes Gefieder Verheerung anrichteten, weshalb C. Curtius die Stymphaliden überhaupt auf pestilentialische Luft und deren verheerende Werke deutet Ptol. 1, 203. So schrecklich mochten die Wasserdünste in dieser weit offenen Gegend zu keiner Zeit gewirkt haben, daß die Verbesserung der Luft, und nicht die Gewinnung



machte Herakles große Werke zur Beschränkung des Meeres<sup>20)</sup>, worüber E. Curtius in seinem vortrefflichen Werk über den Peloponnes, so wie über andre die Landescultur durch denselben betreffende Mythen viel Beachtenswerthes bemerkt<sup>21)</sup>. Wie auf manchen Punkten die Sagen die Richtung genommen haben alle wichtigsten Einrichtungen eines Staats auf einen einzigen Gründer, einen Theseus, Lykurgos zurückzuführen, so sehn wir sie in Herakles, in Rußem, mit dem jener mehr Aehnlichkeit hat als ein andrer der Heroen, hinter die Anfänge eines besondern Staats zurückgehen und einen ersten Entwickler und Urbarmacher des Landes, einen Begründer aller Civilisation dichten, dessen Name dann auf den verschiedenen Stufen der Cultur auch mit allem Wohlthätigen verknüpft wird. Auch Rußem führt die Streifkeule, wie auch in den Numantischen Liedern die Walachen und wie in der Ilias Nestor von einem Keulenmann, *κορυμβος*, spricht, und die in Segestan das Land in langen Reihen bedeckenden Steinblöcke tragen den Namen Damm des Rußem<sup>22)</sup>. Das Steinfeld um die Mündung des Rhodanus, Aërolithen wie auch M. Humboldt im Kosmos bemerkt, ist durch einen Kampf des Herakles gegen die Ligger entstanden, was schon Posidonius bespöttelte, Aeschylus aber nicht verschmähte. Es liegt in der Natur daß ein

---

des Bodens der Beweggrund zu dieser Großthat gewesen seyn sollte. Die Tragiker und die Künstler übergehn meistens diesen Mythos. Ein Wapenbild bei Gerhard 4, 324 S. 98 enthält Herakles schießend in einen Schwarm von fünfzehn Vögeln. 20) Catull. in Manil. 109. Paus. 8, 14, 2, daher Euphron 652 ihn *οκαρπιδος* nennt. 21) Nicht Alles könnte ich unterschreiben. So scheint mir der Erymanthische Eber so wenig ein Fluß (1, 188), wie ich mit Dobson Alcumae Bassir. 1813 tav. 1 den Löwen für ein Symbol abgelenkter Ueberschwemmung halt. Plutarch läßt sogar im Auffuchen und Zusammenführen der Wasser den Herakles und Viele der Alten stark seyn, Philosoph. c. princip. 1.

22) S. über Rußem Ouseley Travels 2, 504. Herkules Heidenreise von Eschsch S. 88. 106. Guignant Rel. de l'antiqu. 1, 380.

solcher Wunderheld allein steht, da der Begriff eines Anfängers und der Eifer einen solchen zu verehren die Mehrheit und den Vergleich ausschließt. Etwas ganz Andres ist ein nationaler Lieblingsheld wie der Serbische Marco, vielleicht auch der Nationalheld der Esthen Kalewipoeg, Kalews Sohn, dessen Sage von Carl Reinthal bearbeitet worden ist.

Eine zweite Phase bildet Herakles der Kriegsheld mit dem Bogen statt der Keule, und diese scheint nicht von Argos, sondern von Theben auszugehen, von Theben das, besiegt von Argos, von diesem das Kleinod seiner glänzendsten Sage an sich riß<sup>23)</sup>. Die Thebischen Heraklesmythen stehen mit den Kadmeischen in keiner Verbindung, weder durch Genealogieen noch sonst, sondern bilden einen in sich abgeschlossenen Kreis. Herodot setzt den Sieg des Amphitryon über die Teleboer in die Zeit des Laos (5, 59). Die Art wie Theben sich in Besitz des Herakles setzte, ist erzählt im Hesiodischen Schild (51). Amphitryon ist von Tiryns, der Stadt der Hera<sup>24)</sup>, weil er den Elektryon wegen Ochsen erschlagen hat, zu dem Kadmeer Kreon ausgewandert<sup>25)</sup>, und der Sohn selbst von dessen von ihm begünstigten Bruder Iphikles, Iolaos hat sich ihm angeschlossen (89. 103. 1 ff.). Die erschlagenen Brüder der Alkmene rächt er an den Taphiern und Teleboern mit Heereszug ehe er das Lager seiner Verlobten besteigt und indem erst in seiner Abwesenheit Zeus die Alkmene besucht (was auch Pindar N. 10, 13 wiederholt), schließt diese jüngere Sage sich kühn ab und spricht dem Tirynthischen Heros ab des Zeus Sohn zu seyn. So tritt Herakles in Theben gleich als Kriegsfürst auf, von Thierkämpfen ist dort keine Rede, außer daß die Bezwingung des Löwen auf den Kithäron persekt wird, und wenig von der Feindschaft der Hera, während die Attische

23) So wurden auch Atalanta und Milanton bdotifirt.

24) Mosch. 3, 38.

25) Eine Vase im Bullett. d. J. a. 1836 p. 120 stellt wohl dar die Einführung des Herakles in Theben durch den greisen König Kreon, in Gegenwart von Antigone, Ismene, Hämön.

Sage, die den alten Kraftmann von Argos selbst nicht an sich riß, sondern ihn zum Vorbild ihres Theseus machte, jene gerade mit besondrer Vorliebe nachgeahmt hat. Das Größte des Thebischen Herakles, der daher nicht mit der Aeolischen Wanderung zusammenhängt, war die Befiegung des Erginos, Königs der mächtigen Minyerstadt Orchomenos, welchem Theben zinsbar gewesen war, die Befreiung Thebens von den Minyern, wie Euripides sagt (*Herc. fur.* 219), womit auch die Eindämmung des Kephisos verbunden wird. Gegen Kynos rüstet Herakles den Kriegswagen, den Bogenschützen Eurytos von Oechalia überwand er im Bogenschießen, das Epos Megimios, worin er diesem König gegen die Lapithen beistand, wurde dem Hesiodos oder dem Kerkops beigelegt. Wie hoch hinauf diese Schichte der Sagen reiche, sieht man aus der *Ilias*, die zwar Zusätze aus verschiedenen Zeiten und Standpunkten einschließt, indem sie die Geburt des Herakles in Theben erwähnt (14, 323. 19, 99), über welche die welche der Peloponnesischen Sage nicht fehlen konnte, untergegangen ist, und indem sie neben den Thierkämpfen auch schon Kriegszüge von ihm anführt. In ihr nimmt er das Thesprotische Ephyra ein, sammt vielen andern Städten und führt Astyoche in seinen wohlgebauten Palast (2, 659), befehlet mit den Epeiern die Psyllier, wobei Nestors elf Brüder zu Grund gehn (11, 690), erobert Troja, womit als vorausgängig die Befreiung der Hesione (20, 145—48), die einen ganz andern Charakter hat, verknüpft wird, mit bloß sechs Schiffen, um dem Laomedon die Kasse zu nehmen (5, 640), worauf dem Rückkehrenden Here Sturm sendet und ihn getrennt von den Freunden nach Kos verschlägt (wo Herakliden Besitz ergriffen hatten), dann aber Zeus ihn nach Argos zurüdführt (14, 250. 266. 15, 24—30.) Als der Kreis der Sagen von Ilion durch die Amazonen erweitert worden war, wurde der alte Hauptheld auch gegen diese mit einem Heer an den Thermodon versetzt<sup>26)</sup>. Dem lag zu Grunde das Gebot

26) Soph. *Tr.* 246. 268. *Apollod.* 2, 62. *Paus.* 3, 15, 3.

des Eurystheus ihm den Gürtel der Amazone zu bringen, wie denn der Held in Metopen des Theseion und des Tempels von Olympia sie zu Boden geworfen hat. So ist auch aus dem Todschlag der Söhne des Hippoloon die Metamorphose eines Feldzugs entstanden, wie auch gegen Augias, den Thraker Diomedes, Chrysaor bei Apollodor und Späteren überhaupt. Ja es möchte schon in der Ilias die Fehde gegen die Pylier entspringen seyn aus dem Kampf mit Hades, welchen Herakles verwundet am Thor der Todten, *ἐν πύλαις ἐν νεκρῶσιν* (5, 395); denn wie ein Zauber wirken oft Worte. Wenn es uns Verfall ist zu scheiden nach Zeit, Ursprung und Art, so ist es eine Schönheit mehr wenn in dem fruchtbaren Garten der alten Poesie die verschiedenen Gewächse sich in reizender Einheit verschlingen. Auf die Einnahme Debalias, als ein sehr altes Lied, scheint in der Ilias der Besuch des Thamyris in Debalia, doch wohl als eines die Königshäuser besuchenden Aden anzuspielden und die Odyssee erwähnt eine Rache des Herakles an Iphitos, dem Sohne des Eurystos (21, 26), wegen der ihn Spätere in verschiedner Weise einer Reinigung unterwerfen 27). Natürlich mußte der kaum je wieder erreichte Schwung, in welchen die altthebische und die Achäische Kriessage durch die Aden und die Homere seit Jahrhunderten vor der Ilias gekommen waren, darauf führen auch den alten Herakles sich in ähnlicher Weise hervorthun zu lassen, und es zeugt für die Kernhaftigkeit der poetischen Thierkämpfe daß die Achäische Poesie diese noch hervorragen läßt in dem gewaltigen Hintergrunde, den sie ihren eignen Werken in dem Andenken an die Kraft des Herakles gegeben hat. In der That hat die epische Poesie von Herakles dem Städteeroberer und Kampf-

---

27) Keine namhafte Sage, mit der er nicht in Verbindung gesetzt wird. Unter den Argonauten ist er bei Herobot, bei den Aetiden als Gast nach den Eiden und Pinbar, den Arion reitet er gegen die Elert Paus. 8, 25, 5. Hyllas ist sein Stebling u. s. w.

heßen, welchen das Hölische, an den eigentlich Homerischen Helden unbetheiligte Epos fast allein zum Gegenstand hat, eine große Bedeutung vergleichungsweise nicht erlangt. Pflander und Stesichoros haben den Herakles daher nicht gleich dem des Hesiodischen Epos und den Homerischen Helden mit Waffentrug, sondern nach glücklichem Gefühl mit Löwenhaut<sup>28)</sup> und Keule, die in unsern älteren Bildwerken nicht vorkommen, ausgerüstet: diese vertrugen sich auch mit den neueren, nur von ihm auffommenden Wanderthaten. Will man ihn demnach den Prototyp der epischen Sage nennen, so ist dies wenigstens nicht von dem Epos nach dem gewöhnlichen Gebrauch des Wortes, sondern nur als Wurzel alles epischen Volksesangs zu verstehen. Noch viel weniger ist Herakles und „das große Dorische Volksepos“, von dem überhaupt nicht viel zu sagen ist, eins. Erst nach der großen Wendung der Geschichte, da das hochpoetische Epos sank, erhob Herakles sich wieder ganz im Verhältniß zu seinem ursprünglichen Hervortragen, aber nun in ganz anderer Weise. Doch ist vorher ein Blick zu werfen auf seine Thaten gegen bössartige Gewalthaber. Diese erfolgen im Allgemeinen ohne Zwang durch Eurystheus, wenn auch eine oder die andere solche That unter dessen Aufgaben gerathen ist, oder Veranlassung durch irgend einen Andern. Den gerechtesten Mörder nannte Pflander den Herakles. Er unterdrückte die Tyrannen, sagt Eysias (Olymp. p. 396 Bekk.) Gefesselte und thierische Tyrannen zu strafen, welche die Fremden ermordeten, durchzog er die Welt, sagt Plutarch<sup>29)</sup>, entwilderte das Land aus freiem Antrieb von menschlichen Ungeheuern nach Euripides (Heracl. 20.) So räumt er aus dem Wege den Antäus, wie Pindar erzählt (J. 3, 87 ff.), den rechtlosen und übermüthigen Salmoneus, wie diesen Hesiodus nennt,

28) Thierfelle mit dem Rachen auf dem Kopf trugen auch die Germanen, Diod. 5, 30, die Kimbrischen Reuter, Plut. Mar. 25.

29) Lycurg. 30. Qm. Rom. p. 202.

in Elto, den Rynos, der die mit Opfern nach Pytho Ziehenden anfiel<sup>30)</sup>, den Sauros, der den Pilgern nach Olympia auflauerte und ein Grab im Tempel des Herakles hatte<sup>31)</sup>, den Frevler Laogoras<sup>32)</sup>, den Solvets in Sicilien<sup>33)</sup>. Euripides stellt drei solcher Missethäter zusammen, Lysaon, Rynos und Diomedes, in der Alkestis (501 — 518), Plutarch vier, Antaios, Dermemos, Rynos, Busiris (Thes. 6. 11), mehr andre, zum Theil sonst nicht vorkommende jener Antipater, welchem ich einen Brief an Philipp unter den sogenannten Sokratischen zuschreibe (n. 30 p. 36 Orell.)

Eigenthümlich Thebäische Mythen und ausserhalb des Kriegstheaters sind die Beziehung des Herakles zu dem unter diesen Aeolern erhaltenen Prometheus und zu dessen Bruder Atlas, der am Rasten des Kypselos vorkam zu Anfang des an phantastischen Dichtungen reichen siebenten Jahrhunderts, dann die zweite Heirath der Alkmene mit Rhadamanth, vermuthlich um diesen strengen und gerechten Richter dem zum Erzieher zu geben der auf Erden so viele Frevler gegühtigt hatte<sup>34)</sup>, und seine Vermählung mit Megara, der in die Homerische Nekyia aufgenommenen Tochter des Kreon (11, 268), deren Söhne von ihm zu mehrdeutigen dunkeln Sagen und naturmythischen Feiern Stoff und Namen hergegeben haben. Theben nahm natürlich, wie es bei verpflanzten Sagen und Namen geht, den Herakles eifrig als den Seinigen in Anspruch, man zeigte das Haus um das Elektrische Thor, wo er mit seinem Vater Amphitryon gewohnt, und in der Nähe einen Ort wo er an der Mutterbrust gelegen habe<sup>35)</sup>; opferte an seinem Feste der Galinthis, die seine Geburt befördert hatte, nach Antoninus Lib. (29),

30) Hesiod. Scut. 69. 480. Eurip. Herc. fur. 391.

31) Pausan. 6, 21, 3.

32) Apollod. 2, 7, 7.

33) Steph. B. s. v.

34) An dem Tempel zu Rhykos führt Herakles seine Mutter dem Rhadamanth als Gegenessin zu, epigr. 20.

35) Paus. 9, 11, 1; 25, 2.

welche die von der Hera dazu abgesandten Pharmakiden anhielten, nach Pausanias (9, 11, 2.) Dirke hatte das Kind genährt<sup>36)</sup>. Eine seltne Münze von Theben, welche Bräuthebes besaß, zeigt den Neugeborenen, der mit jeder Hand eine lange vielgewundene Schlange von sich abwehrt<sup>37)</sup>. Der Alkmene wurden Amphiaraios und Eriphyle zu Eltern gegeben nach Aios bei Pausanias (5, 17, 8.) In Theben hat der Knabe als Daphnephoros dem Apollon Ismenios gedient, Tiresias hat ihm und der Alkmene prophezeit bei Pindar und Theokrit. Die Böotische Theogonie nennt ihn den Thebägeborenen, wo sie sagt daß Zeus seinen lieben Sohn noch mehr ehren wollte als zuvor über die vielnährende Erde hin, und wieder wo dieser in den Olymp eingeht (526 — 31. 39), und Sophokles Kadmosgeboren<sup>38)</sup>.

Dem Krieger und Mann der Kraft kamen natürlich auch die Wettkämpfe der Stärke zu. Schon das dem Archilochos zugeschriebene kleine Siegeslied in Olympia preist den Stifter dieses Kampfspiels und den ersten Sieger, ihn den Herren (*ἀραξ*, wie Apollon) und den Siegreichen (*καλλίστμος*) mit seinem Jolaios, zweien Lanzen: er ist als Heros Enagonios der Vorsteher aller Palästre und Gymnasien, besonders in Böotien, Elis, Athen, wo das Kynosarges berühmte ist, und der warmen Bäder, die ihm Athena schaffte nach Pisander oder Pephästos nach Ibykos oder die Nymphen, und häufig waren ihm bei warmen Quellen Altäre gesetzt. Als Ringer sagt ihn der Mythos von Antaios mit dessen Tochter er auch den Palämon erzeugt<sup>39a)</sup>. Nach der Tüchtigkeit zum Athleten wird auch die Gestalt des Herakles bestimmt, wie etwa Reinold in den Heimonskindern, die Brust breit gewölbt, der Kör-

36) Pind. P. 9, 68. 37) Dabei ist ein geträumter Stygischer Bogen. Theocr. 13, 56 *Μαίωσσι λαβὼν στυγαίον αἶψα*. Strab. 2 p. 125. 38) Tr. 116. Dem Herakles in Theben weihet der Attaler Echembrotos Ol. 48, 3 einen Siegesdreifuß Paus. 10, 7. 3.

38a) A. Vogel Hercules Hal. 4. 1830 p. 47.

per fest und muskelfest, der Kopf klein, die Stirne niedrig, die Miene fest und sicher, der Ausdruck gutmüthig, bieder, der Geist nicht weit und rege<sup>39)</sup>.

Aus dem Gymnasium ist wohl auch die Verbindung des Herakles mit den Musen herzuleiten, zu denen er unmittelbar seiner Natur nach keine Beziehung hatte. Denn in diesem hatten ausser ihm auch die Mufen und Hermes und Athene Altäre, wie z. B. in der Akademie zu Athen<sup>40)</sup>. Nachdem die Theilung aller Erziehung und Bildung in Gymnastik und Musik immer mehr durchgedrungen war, spendete man in den Gymnasien dem Herakles und den Mufen, wie z. B. nach einer Inschrift in dem zu Chios, stellte die Statuen des Herakles zusammen mit Apollon und den Mufen, wie in Messenien nach Pausanias (4, 31, 8.) Anstatt einen Gegensatz wie zwischen Zethos und Amphion festzuhalten, ließ man den Heros oder Gott der strengen *ἀσκη* auch selbst sich verstehen mit den Mufen, und daß seine Verehrer ihn dann zuweilen obenan setzten als Musagetes, brachte nicht bloß seine Hoheit als Gott, sondern auch schon seine Figur mit sich. Die Vasenmaler beuten dies sehr aus, und gesellen ihn auch gern als Musiker zu Dionysischen Gestalten<sup>41)</sup>. Hiernach konnte denn das Satyrspiel dichten, wie der Knabe Herakles in Theben gegen den

39) Pindar J. 3, 71 *μορφαὶ βραχὺς, ψυχὰν δ' ἀκάματος*. Dikäarchos b. Clemens Protr. 2 p. 19 c. Archilochos liebt nicht einen großen und prunkenden Heldherrn: *ἀλλὰ μοι σμικρὸς τις ἐστὶ καὶ περὶ νηΐμας ἰδεῖν δοικός, ἀσφαλὲως βεβηκώς ποσσὶ, καρδίας πλεός*. Ueber den *ἐναγώνιος* s. Pfeiffer Götterdienste auf Rhodos 1, 15 — 21. 40) Paus. 1, 30, 2.

41) Herakles spielt die Laute zwischen Athena, die ihm die Keule abnimmt, und Hermes, oder bläst zwischen zwei Ethenen die Doppelflöte. Laborde Vases 2, 7. 12. Mit Dionysos und Athene, der er das Plecteron anbietet, ist er gesellt als Kitharodos Mus. Gregor. 2, 40, 1. Zwischen Pallas und Aphrodite, die eine Blume hält, spielt er die Laute an einer archaischen Vase im Museum zu Wien; vor Athene aber, mit Hermes hinter ihm, in den Vases Pancoucke n. 78. 58; mit Hermes wetteifert er Bullett. d. J. 1840 p. 124. D. Müllers Erklärung des Kithar-



hochhehrwürdigen Einos, dessen Grab man in Theben hatte<sup>43)</sup>, als seinen Lehrer früh genug seine rohe Kraft ausließ<sup>44)</sup>.

Eine dritte Seite bietet uns der Aklide dar als das ideale Stammhaupt eines Geschlechts, welches seit der ältesten Zeit das kräftigste und fruchtbarste der Nation gewesen zu seyn scheint. Einen geschichtlichen Schein zwar gewinnen diese Herakliden, die, verdrängt aus dem Land Argos durch die Achäer, sich nach dessen alter Nebenbuhlerin, der Radmeerstadt, hingewandt zu haben scheinen und geraume Zeit hinter Arafiden und Altriden, während in der Sage doch auch der alte Herakles fortwuchs, im Dunkel zurückgestanden zu haben scheinen und sich erst wieder erhoben seit ihrer Verbindung mit den Dorern, denen Herakles, da sie die Hera nicht ursprünglich verehrten, nicht zuerst angehört haben kann. In den Trachinierinnen kommt Herakles von Theben als er Dejanira freit (510), wohnt dann in Trachis in der Nähe, wo Hyllos noch zurück ist während Alkmene einen Theil der Söhne nach Tyrus zurückbringt (1152 ff.) Daß Herakles mit Alkmene nach Tyrus sich wieder zurückzieht, hat wohl zum Motiv daß den Dorern zu Gefallen Hyllos dort, nicht in Böotien, geboren seyn sollte. Pherekydes leitet den Zorn des Herakles gegen Eurystos davon her, daß dieser ihm die Jole für den Hyllos abschlug<sup>45)</sup>. Die Trachinier waren als ein Theil der Malier mit den Dorern in Verbindung, so daß Diodor Trachis Metropole von Lakonien nennt (12, 59). Die Sagen von Trachis und von Keyx, dem Malierfürsten und Freund des Herakles, sind gewiß nicht ohne historischen Kern und besonders wichtig durch des Herakles Unterdrückung der Orpoper, deren Göttin die ihm feindliche Hera war. Als die erste und vornehmste

---

spielenden Herakles Archäol. S. 410, 9 ist mir sehr unwahrscheinlich.  
 Heyne de Herc. Musagetis, Opusc. 2, 247, 42) Paus. 10, 29, 3.

43) Wafenbild in den Sächsischen Beichten zu Leipzig 1854 S. 143.

44) Schol. Soph. Tr. 354.

der drei Dorischen Phylen, sind die Hyllast von einem Sohn des Herakles abgeleitet und dem Megimios, dessen Sagenen Pindar die Dorische Verfassung nennt, hatte Herakles beige- standen. Vieles in den neuen Ordnungen in Sparta wird auf den Mäher des Frevels und Beseitiger der Ungebühr zurück- geführt; auch Manches in den Sitten, z. B. daß die Lakeda- monier Gold und Silber nicht ehrten, hat er ihnen vermittelt eines Traums des Pherekydes vorgeschrieben <sup>45</sup>). Die Verbin- dung von Herakliden mit dem Dorischen König Megimios ist als ein verhältnißmäßig fester Punkt gegeben. In einem Vers aus dem Epos dieses Namens spricht Herakles mit dem König über seine künftige Stellung im Volk <sup>46</sup>). Tyrtaios nennt ihn und den Zeus (seinen Vater) Stammvater der Sparter, eine Fourmontische Inschrift *γενάρχας* des Dorischen Stammes. Die Dorischen Städte oder ihre vornehmsten Geschlechter waren da- her mehr oder weniger Heraklidisch, wie nach einem Trimeter die Korinther alle sind von Herakles <sup>47</sup>). Auch in Böotien, wie in Thespiä, wo aus sieben dieser Geschlechter die Demu- chen hervorgingen, in Epirus, Thessalien (wo Buttmann über die Aeuaden sie nachweist und wo sogar Thessalos zum Sohn des Herakles gemacht wurde), in Rhodos dessen Klepolemos von Herakles mit der in Ephyre erbeuteten Astyocheia erzeugt war: nach der Ilias (2, 653—60), in Sicilien. Bei Menan- der kommt der Ausruf der Verwunderung vor: *ἀλλ' Ἡρακλῆ- das καὶ Ἰσθ.* Da die Sage gern Herakles statt Herakliden

45) Theopomp. *ἐν τοῖς Σαυμασίους* b. Diogenes 2. 1, 117.

46) Athen. 11' p. 503 d *ἐνθα ποτ' ἔστιν ἔμην ψυχτῆσον οὐχαμ- λων*. Heraklesagen im Lande der Delischen Dorer stellt D. Müller in seinem Werk über diese zusammen, indem er dort ein „nationales Sagen- epos“, einen „eigenen Cyclus,“ wovon die Böotischen Mythen ein Abbild seien, annimmt (1, 426 ff.) und daß die Dorische Mythologie sich ganz um den Herakles drehe (409.)

47) Anton. Lib. 4, unter denen die Bacchiaden von ihm abstammten nach Diodor und Pausanias und Thuky- dides namentlich einen Herakliden Phalios nennt.

setzt, so wird das Bild von der Rückkehr der Herakliden auch als ein Sieg über Eurystheus gefaßt und indem die Athener früh an der Geschichte und Verehrung des Herakles sich theiligten, so wie sie in geringerem Maß ihre Ahnen auch in den Troischen Krieg einmischten, so wurden die Herakliden in der Attischen Tetrapolis aufgenommen und Eurystheus durch Theseus oder seinen Sohn besiegt. Daher scheint sich Xenophon nicht den Herakles einen Athentischen Archegeten zu nennen (Hellen. 6, 3, 6.) Da der Heraklesdienst, dessen Stätten in Attika Mäler in den Dorern zusammenstellt (1, 438), vorzüglich in den nördlich gelegenen Demeu hervortritt, so scheint er, so wie der des Dionysos, von Böotien her eingebracht zu seyn. Drei weitere Generationen stellt dann die Geschichtssage die Vertheilung des größten Theils des Peloponnes in drei Dorische Staaten unter Heraklidische Fürsten, im Kampf mit den Achäern, immer unter Leitung des Delphischen Orakels, auf. Die Menge der Städte die den Namen des Herakles tragen, deren man wenigstens vierzig zählen kann, wovon nur Herakleia am Delta und Herakleia in Akarnanien dem eigentlichen Hellas angehören, und der andern die von ihm gegründet zu seyn rühmten, wie Phästos in Krete, trägt bei die Vorstellung von der Verzweigung dieser Geschlechter zu vergrößern. Viele Privatpersonen, wie Ephis in Athen nach dem Platonischen Dialog dieses Namens (p. 208 c), wie die Mutter des Hippokrates, ein Beamter Bassos in Epidaurus noch unter Marc Aurel <sup>48)</sup> kommen vor, die auf Herakles zurückgingen; von ihm entlehnten die vornehmsten Königsfamilien ihren Glanz. Weiter ausschweifend knüpfte man an ihn auch die Skythen und die Kelten an. Alle Verbindungsfäden in den überlieferten Sagen bezüglich dieses mächtigen, immer zunehmenden Gewächses zu verfolgen und von einem Mittelpunkt aus ordnen zu wollen, würde eine zu große, übel angewandte Mühe seyn.

48) Syll. Epigr. Gr. n. 159.

Auffallend ist an dem politischen Herakles besonders wie er den Menschenopfern entgegentritt <sup>49)</sup>, die zu argem hierarchischen Mißbrauch Anlaß gegeben haben mögen. Er dient dadurch gewissermaßen das Pelasgische Alterthum von dem Hellenischen abzugrenzen. So war das schon angeführte von ihm zerstörte Ephyra Pelasgisch, und was Antoninus Liberalis sagt, Herakles habe die Sellen überwunden <sup>50)</sup>, die Chaoner, Thesproten und alle Epiroten (4), erhält Bedeutung durch die Römische Geschichtsfage daß der Pelasgische Menschenzehnten Dodonas bei dem Uebergang der Pelasger nach Italien symbolisch abgelöst worden sey. Daß Dionysius in einer andern Stelle anführt, die Pelasger von Dodona habe als heilig Niemand zu bekriegen gewagt (A. R. 1, 17), vermag den Verdacht daß zu einer gewissen Zeit die dortigen Sellen priesterlich unheilig genug waren, wie andre Pelasger, nicht auszulöschen. Freilich könnte man der in der Ilias berührten Zerstörung von Ephyra durch Herakles nicht einmal vermuthungsweise eine so große Bedeutung beilegen wenn nicht die Idee des Herakles als Verfolgers hierarchisch blutiger Priester eben so sehr als der Tyrannen sich so vielfach und immer ausdrücklicher zu erkennen gäbe. Die Abschaffung des Opfers der Artemis Triflaria in Paträ, welches Opfer das Delphische Orakel ein fremdes (unhellenisches) nennt, mit Einführung eines von Herakles angegebenen neuen unblutigen Cultes an der Stelle wird von der Legende einem Begleiter des Herakles gegen Troja, Eurystos, zugeschrieben <sup>51)</sup>. In Sparta besiegte Herakles den Hippokoön und seine Söhne <sup>52)</sup>. Hippokoön be-

49) Auch dieß ahmt die Thesfelde nach. Plut. Thea. 18.

50) Hemsterhuys emendirt hier sicher mit Unrecht *Κελρονς*.

51) Paus. 7, 19. 52) Was in einem unedirten Fragment, das ich notirt habe, Alkman berührt hatte, Herod. 5, 60. Apollod. 3, 10, 5. Diod. 4, 33. Paus. 2, 18, 6, bei dem eine politische Bedeutung untergelegt ist, die Wiederereinsetzung des Lyndareos, nach Einigen mit der Beilegung die Herrschaft den Nachkommen des Herakles aufzubewahren.

deutet Erz- oder Großpriester <sup>53)</sup>, als Grund der Ermordung aber giebt Apollodor an, daß die Hippokontiden den Knaben Likhymnos (die Legende sagt, weil er ihren Hund geworfen) mit Klemen (*oxvύαλος*) todt geschlagen hätten (2, 7, 3.) <sup>54)</sup> Nach dem Grammatiker Sosibios aus Sparta war Herakles selbst von den Hippokontiden gegeißelt worden <sup>55)</sup>. Hierin ist nun das in die blutige Geißelung der Domoniten gemilderte Knabenopfer der Artemis zu erkennen. Eine Priesterin hält das kleine Bild der blutdürstigen Göttin bei Pausanias (3, 16, 6.) <sup>56)</sup> Herakles selbst aber wird gegeißelt wie er von dem Menschenopferer Busiris selbst geopfert werden sollte. Den Athamas rettet Herakles als dieser zum Altar des Zeus geschleppt wird nach Sophokles im zweiten Athamas <sup>57)</sup>. Daß er den Lysaon, *ΛΥΚΑΟΝ*, wie nach Euripides (*Alc.* 518), tödtet an einer der hundert ausgewählten Basen Lucian Bonapartes, wird sich auf die bekannten Lysaonischen Opfer beziehen, obgleich diese sich dennoch bis in späte Zeiten, wohl im Dunkeln, forterhalten haben, auch in Arkadien die Urbewohner nicht von den Herakliden verdrängt worden sind <sup>58)</sup>. Den Bistonischen Diomedes züchtigend war Herakles dargestellt am Amykläischen Thron <sup>59)</sup>. Dessen menschenfressende Pferde brachte

53) *Κόων* ist Opfeter wie *κοίης*, *κοσός*, das vorgesetzte *ἱερο* verstärkt in manchen Verbindungen die Bedeutung wie *ἱερ*, *ἄερ*, nur unter der Farbe eines Kraftausdrucks, wie in *ἱερόνοστος*, *ἱερонаύγος*.

54) Pausanias 3, 15, 3, nur an Geschichtliches denkend, schreibt mit Keulen (*δονάκας*), wofür sonst auch *oxvύα* gebraucht wird: Diodor übergeht das Werkzeug der Tödtung. Pausanias berichtet auch eine andre Ursache des Borne des Herakles gegen Hippokontiden 3, 15, 3, die auch in Bezug auf Kleus erzählt wird.

55) Clem. Al. Protr. 2, 36. Arnob. 4, 25. 56) Eine Vase mit den Hippokontiden im Bullett. d. J. a. 1834 p. 78. 1832 p. 27. 57) Griech. Trag. 1, 321 f.

58) Herod. 2, 171. Diod. fragm. 6. cf. Paus. 8, 5, 1. 59) Paus. 3, 18, 7. Der Jüngling in der Mitte von zwei ihn während anfassenden Pferden ist dargestellt an einer kleinen Skulptur von Buld. G. Boulez,

er dem Eurystheus nach Diodor (4, 65), die er nach Andern tödtete: sie hatten ihm, wie Hellanikos erzählt, seinen Liebling Abberos zerrissen <sup>60</sup>), wie Hippokoon ihm den Eithymnios mißhandelte. Das Sprichwort *Διουμήδειος ἀναγκή* wird auf die Stuten des Diomedes bezogen. Die Deutung auf abgeschaffte Menschenopfer haben mir schon Dissen im Böckhschen Pindar (3, 2 p. 463) und Klausen (Neneas 2, 1172) nachgegeben. Die Hinrichtung aber durch wüthende Pferde ist ein nicht seltener Zug barbarischer Sitte <sup>61</sup>). In einige der Athlen mag

---

Mélanges fasc. 4 n. 4 (Acad. R. de Bruxelles T. 9 n. 3 des Bulletins.) 60) Steph. B. *Ἀβδηρος*. Philostr. Jm. 2, 25. 61) Glaucos der seine Rosse mit Menschenfleisch gefüttert haben soll, was auch durch eine Opferfrage veranlaßt zu seyn scheint, wird von ihnen zerrissen. Prob. ad Virg. Georg. 3, 266. G. Hermann de Aeschyl. Glaucis p. 5 s. Rosse zerrissen auch den Knaben Anthos, Anton. Lib. 7, wo Voss Ep. crit. p. 120 αὐτῶν in ἄνδρων emendirte, wie vor ihm Kuhn zu Pausanias p. 168. Ein geschnittner Stein enthält vor einem Altar vier Pferde, wild und gierig, und einen Jüngling wie fiehend. Millin Mon. inéd. 1, 1. S. Zorca Abhbl. S. 16. Für Eurygos, selbst Menschenopfer, der durch Umkehrung in der Sage von Pferden zerrissen wird nach Apollodor 3, 5, 1, scheint die Figur zu jugendlich. Hippomenes, Archon von Athen, läßt seine geschändete Tochter von einem Pferd, mit dem er sie zusammenperrte, auffressen. Nicol. p. 42 Orelli. Wie das Fressen durch das Adjectiv *ἰκνοφρότος*, so ist das Zerreißen durch den Namen *ἰκνόλυτος* verewigt: in Aricia wurde Hippolytus in dem blutig grausen Hain zerrissen. Ovid. Fast. 3, 235. In einer Aegyptischen Fabel kommt vor daß das Roß den fliehenden Feind zerteiffe und zu Grunde richte. Plut. de Is. p. 412, wo mit Zorca Obel. p. 308 dreimal Pferd in Wolf zu emendiren nicht angeht. Ermanrich ließ das Weib eines von ihm abgefallenen Morolanen aus Rache von Pferden zerreißen, Jornand. de reb. Get. c. 24, und noch sind in Paris auf dem Greveplatz Königsmörder von Pferden zerrissen worden. Das Roß Bapart zerriß Menschen ehe es von Reynald gezähmt war. Die vornehmen Isländer ließen zu ihrer Belustigung Hengste sich einander beißen. D. E. Müller Sagenbibl. S. 53. Skandin. Alt. Gef. 1814 Heft 1. Nach einem Epigramm in Brunck. Anal. 2, 126, 38 machte ein menschenfressendes Pferd ganz Asien von sich

die bisher verfolgte Bedeutung erst im Lauf der Zeit hinein-  
gelegt worden seyn: denn die Mythen waren biegsam wie  
Wachs. Umgekehrt ist wahrscheinlich des Herakles Tödtung des  
Kretischen Stiers, die zuerst von Akusilaos erwähnt wird, ur-  
sprünglich symbolisch wie die Hydra und die Stymphaliden, als  
Abschaffung der Phönizischen Molochsopfer gedacht worden in  
der beliebten Form der Thierkämpfe <sup>62</sup>). Die Athener wenden  
die Sache so daß Theseus mit Herakles dem Stiertöder <sup>63</sup>) das  
Verdienst theilt, indem dieser den Stier lebendig von Knossos  
auf seinen Schultern in den Peloponnes trägt, wie auch fast  
alle Bildwerke darstellen, was er aber zuerst wohl that um ihn  
dem Eurystheus zu bringen, wie auch die Thracischen Kasse,  
dann aber Theseus, da der Stier von Argos entkommen war,  
ihn opferte <sup>64</sup>). Auch dem Phönizischen Weichling Adonis  
wird Herakles entgegengesetzt, ihn will er nicht anerkennen in  
Dion <sup>65</sup>) und den Kinyras schlägt er todt <sup>66</sup>). Wie das Phö-  
nizische, so lassen die Griechen ihren Herakles auch das Aegyp-  
tische Menschenopfer unterdrücken, dieß unter der Form daß er  
in Memphis den König Busiris nebst Sohn, Herold und Die-  
nern am Altar des Zeus, wo sie Menschen opfern, tödet. Schon  
Pherekydes und Panyassis erzählen dieß und die That ist be-  
sonders berühmt geworden <sup>67</sup>). Von Epicharmos und Kرات-  
nos, von Antiphanes, Ephippos und Mnesimachos waren Ko-  
mödien, von Euripides ein Satyrspiel Busiris, mehrere Ba-

---

reden, wobei Jacobs einen ähnlichen Fall aus London vom Jahr 1771  
nachweist. Die Zeitungen erzählten May 1841 daß man in einem Dorfe  
bei Schwerin das Gerippe eines von einem Pferd aufgefressenen Stall-  
knechts gefunden habe. Viel hat Bryant im 2. Band von menschenfres-  
senden Pferden zusammengestellt. 62) Schwend Semitische Mythel.

S. 278 f. 285. 63) Theocr. 17, 20 ταυροκτόνος, ταυροφόνος.

64) Plut. Thes. 16. Apollod. 2, 5, 7. Paus. 1, 27, 9: 5, 10, 2.

65) Hesych. Suid. οὐδὲν ἔσθιν, Schol. Theocr. 21. 66) Metas-

ti. Schr. 1, 39 Not. 82. 67) Quis nescit Busiridis aras? Virgil

Georg. 3, 5.

sengemälde stellen die Ermordung oder einschlägige Scenen dar<sup>68)</sup>. Das Gesicht hat einen starken Ausdruck des Barbarischen und Grimmigen, wie die Menschenopferer Lycurgus und Eacus bei Ovid (Fast. 1, 543.) Herodot der diese Opfer des Tyrannen Busiris in Abrede stellt (2, 45), worin ihm Isokrates in seinem Entomion des Busiris beistimmt, muß seinen Aegyptischen Bekannten, wie in andern Dingen, zu willfährig gefolgt seyn: denn wenn es auch keinen König Busiris gegeben hat, wie Eratosthenes bei Strabon bemerkt, so vertritt dieser die Opfer am Grabe des Osiris, wie Zoega annimmt (Obel. p. 288), und nach Champollion ist Busiris Osiris mit dem Artikel. Daß in Aegypten Menschenopfer bestanden haben, ist gewiß<sup>69)</sup>. Auch in Italien, wo Herakles, wie Niebuhr will, nicht älter war als das sechste Jahrhundert Roms, ist er es der den von Dodona nach Latium übergegangnen Pelasgern lehrt, statt der wirklichen menschlichen bildliche Opfer dem Dis zu bringen<sup>70)</sup>. Wie er auch das Opfer eines Sechzigjährigen, welches die Abooriginer dem Vater Dis brachten, abstellte nach Manilius bei Festus und auf dem

---

68) R. Rochette Mon. inéd. pl. 25. Millingen Peint. d. Vases pl. 28. Vasi del Principe di Canino n. 538. Micali Mon. per servire alla storia degli ant. popoli d' Italia tav. 90. Gerhard Trinksch. u. Gefäße 1, 3. Panofka in Gerhard's Studien f. Archäol. 1, 297 ff. bespricht zwei damals unedirte Vasenbilder. 69) Bunsens Aegypten 1, 43. 98, die in den Königsgräbern von Thebä gefundenen Gemälde setzen es außer Zweifel. Voy. de Denon p. 298, pl. 124 n. 2. Decade Egyptienne B. M. p. 110. Dem Typhon wurden in der Stadt Gileithya ehemals Menschen lebendig verbrannt, Plut. de Is. p. 566. Dem Nil wurden nach Diodor Kinder geopfert. Amasis der Griechenfreund schaffte die Menschenopfer ab in Heliopolis Philostr. V. A. 5, 42. Porphy. Abst. 2, 55. Uebrigens sagt Theon Progymn. c. 6 p. 217 Walz. daß nach Hesiodos Busiris elf Generationen vor Herakles lebte, worin *Hesiodos* verdächtig ist. 70) Varro bei Macrobi. 1, 7. Birger Thorlacius Opusc. Vol. 3 de sacrificiorum hum. apud Romanos instituto. Götting. gel. Anz. 1818 1, 434 f.



Saturnischen Hügel an der Tiber die Menschenopfer aufhebt nach Dionysius (1, 39.) Auch in Gallien schafft er das Opfern der Fremden ab nach Diodor (4, 19.) Aus allem Bisherigen ist der besonders gute Name des Herakles klar. Euripides nennt ihn Wohlthäter der Sterblichen und großen Freund, und rechtlich gegen die Rechtschaffnen, der Bösen aber von Allen größten Feind auf Erden (Herc. fur. 152.)

Nicht in gleichem Maße wie die Abschaffung religiöser Mißbräuche kommt dem Herakles die Stiftung frommer Ordnungen und Gebräuche, oder diese kommt ihm eigentlich gar nicht zu. Seine Natur ist Thun und Wirken, nicht Erhebung der Gedanken und Betrachtung. Er opfert wie sich gebührt dem Zeus z. B. in den Trachinierinnen in Euböa (243. 763. 995), gründet den Altar des Zeus Kentaos und einen im Dibymäon <sup>71)</sup>, sühnt die aus Ueberkraft und Uebereilung begangne Gewaltthat gegen Iphitos, läßt sich für das Lösegeld verkaufen <sup>72)</sup>, wird auch von dem Morde der Kentauren gereinigt. Aber wenn er die Pflicht des braven Mannes erfüllt, so ist besond're Frömmigkeit nicht seine Sache und nicht aus seiner Natur heraus gedichtet was dahin zählen könnte, sondern ihm von den Frommen angehängt. Denn diese wollten ihn in ihren verschiedenen Kreisen, da er so allgemein gäng und gäbe und so sehr der Mann alles Volks war, auch nicht entbehren. So kam es daß er in die Mys'terien eingeweiht war in Samothrake <sup>73)</sup> und in Eleusis, besonders in die von Agrä, die für die Fremden, sagte man, gestiftet waren. So schmückten sich die Mysten auch mit der Gemeinschaft der Dioskuren. Mit den Mys'terientypen des Dionysos auf den Eiskophoren oder den Münzen der Centralstädte der Provinz Asia war Herakles verbunden <sup>74)</sup>, auch als *παῖς μύσσης* tritt er auf <sup>75)</sup>.

71) Apollod. 2, 7, 2. Paus. 5, 15, 6. 72) Paus. 3, 15, 3. Plut. Thes. 6. Diod. 4, 31, wie die Germanen thaten. Tac. Germ. 21.

73) Apollon. 1, 915. Diod. 5, 49 extr. Orph. Arg. 465.

74) Pinder in den Monatsber. der Berl. Akad. 1852 S. 609.

75) Dio Or. 31 p. 338.

In Theben sollte er als Daphnephoros und Tripodophoros dem Dienst Ehre machen<sup>76</sup>). Auch das Opfer der Galinthias stiftet er dort<sup>77</sup>), die ihn zunächst angien, und wenn er in Olympia den zwölf Göttern Altäre setzt<sup>78</sup>), so fragt man was dort nicht auf ihn zurückgeführt wurde. Den Tempel der Myskalessischen Demeter schloß er jede Nacht und öffnete ihn wieder<sup>79</sup>), der freilich keinem bessern Wächter anvertraut werden konnte. Bei Ephesos rief er die Geburt der Artemis aus<sup>80</sup>). Daß gewisse Personen von ihm nach Vollbringung der Arbeiten priesterliche Dinge (sacra) gelernt haben, was Cicero berührt (pro domo 52), kann nur späte priesterliche Sage seyn. Zuweilen brachte er, der überall Wohlthätige, verborgnes Böses zur Anzeige, *Μαύρας*. Geistliche Blendwerke vernichtet seine gesunde Volkskraft. Den Seher Mopsos erschlägt er in Erineos<sup>81</sup>). Auch die Söhne des Proteus, die sich auch verwandeln (*μετασώματοι*), erschlägt er<sup>82</sup>). Mit Epoden und Amuletten (*περιάντροις*) ihn in Verbindung zu bringen<sup>83</sup>), so wie seine Stellung unter die Idäischen Daktylen in Olympia seit Onomakritos, war pfäffische Weisheit (oben S. 240.)

Während die Sage nach ihren politischen Beziehungen sich immer verbreitete und verzweigte, trieb sie viertens einen neuen Wipfel, der frisches Leben der Phantasie und religiöser Begeisterung in veränderten Zeiten bekundet. Zunehmende Neigung zum Wunderbaren sehn wir auch in dem mit dem Gottfluß Xanthos und Hephästos kämpfenden Achilleus, gewiß nicht nach sehr alten Liedern, in der Aufnahme des Amphigraos in die Erde, in Adrastos fliehend auf dem Roß Arion. Aber besonders eigenthümlich und gehäuft sind die neuen Wunderthaten des Herakles, welche Begeisterung für Menschenkraft und Größe

76) Paus. 9, 10, 4. 77) Anton. Lib. 29. 78) Apollod. 2, 7, 2. 79) Paus. 3, 19, 4. 80) Etym. M. p. 511. 81) Mrine Syll. Epigr. zu n. 104. 82) Nonn. ad Gregor. Naz. c. Julian. 1 n. 43. 83) Diod. 5, 64.

verrathen. Aus der Herausholung des Kerberos, wobei schon bei Homer Herakles den Hades verwundet <sup>84)</sup>, während Thymris und Asklepios büßen müssen daß sie sich über Götter erheben wollten, wird jetzt ein Kampf des Herakles gegen drei Götter nach den Ehen, bei Pindar (OL 9, 48):

Denn wie hätte wohl

Herakles entgegen sonst mit den Armen den Dreizack erhoben  
Als bei Pylos gestellt auf ihn einstürzte Poseidon,  
Einstürmt' auf ihn zugleich mit dem Silberbogen Apollon  
Streitend, Aides selbst den Stab nicht ließ unerhoben,  
Wo er zur hohlen Gasse mit treibt  
Todesbrute <sup>85)</sup>.

Daß Herakles die Ruhe des Geryoneus, Sohnes des Chrysaor und der Kallirhoe in der Theogonie (978), von Erythia, der Insel der Morgenröthe, dem Eurystheus zuführte <sup>86)</sup>, war früher unter den Athlen symbolisch, wie andre, gedacht, und zwar ungefähr als ein Seitenstück zu dem Kerberos, wodurch der Hund Orthros als Morgenfrühe gefaßt noch größere Wahrscheinlichkeit erhält. Hesiodos, der die Symbolik abwies und das Mythische, wie die Alten von einer gewissen Zeit an überhaupt, gern geschichtlich und geographisch bestimmte,

84) Jl. V, 395. Schon Buttmann über den Mythos des Herakles 1810 S. 29 verbindet diese Stelle mit Kerberos, „eine Combination die nun auf einem Strophos aus Argos ältesten Styls zum Vorschein kommt.“ D. Conze in Gerhard's Archäol. Zeitung 1859 Taf. 135 S. 36 f. Aristarch verstand Jl. 5, 397 richtig *ἡ Ἥρα ἡ νεμεσώσα* unten am Thor der Todten. Vgl. Schol. 8, 368. Die Pylier selbst betrachteten noch in der umgewandelten Geschichte Apollod. 2, 73. Paus. 6, 25, 3 den Hades als ihren Bundesgenossen. In schwülstiger Poesie, im Hesiodischen Schild 359—68 ist Herakles auch mit Ares im Kampf *ἐνὶ Ἅιδου*. 85) Eine künstlerische Darstellung dagegen bringt eine große Mildeutung in die Scene. Mus. Gregor. 2, 52, 2. Im Palast des Hades Kore auf dem Thron sitzend, er sie beruhigend, Herakles, nicht ohne Pallas, hält den Kerberos mit Drohung und Anspruch still. 86) Er trieb sie am Amphikläischen Thron. Paus. 3, 18, 7.

setzte Erytheia nach Epirus, was J. H. Voss<sup>87)</sup> wieder geltend machen wollte und Heyne im Wesentlichen nicht berichtigte<sup>88)</sup>. Wie die Entführung des Höllenhundes, so wurde auch die der Morgenröthe nunmehr fortgedichtet. Aus der Titanomachie des Arktinos oder Kumelos wird das von den Asiaten entlehnte Sonnenschiff von Athenäus angeführt (11 p. 470 e.). Nach Pisander leiht Okeanos oder Nereus dem Herakles die goldne von Hephästos gemachte Schale oder Kahn<sup>89)</sup>, worin dieser Nachts, wie bei Tag auf dem Wagen, nach der Insel Erytheia im Okeanos, der Morgenröthe, schiffen will; nach Steffchoros u. A. zwingt Herakles dem Helios selbst die Schale ab indem er Bogen oder Keule gegen ihn kehrt. Mit derselben dämonischen Stärke wirft sich Herakles auch in die See und ringt mit Triton, wie die meisten, oder mit dem Meeresgötter Nereus selbst, wie einige Vasen beigeschrieben haben<sup>90)</sup>, und dieß kommt als einer der zwölf Athlen schon bei Euripides vor<sup>91)</sup>. Ein des Herakles würdiger Gegner ist auch Acheloos, der Fluß der Flüsse, und daß jener, wie er mit dem natürlichen Löwen rang, dem symbolischen Stier (bei Archilochos) im Ringen das Horn ausbricht, scheint, da man in den Hörnern gerade den Ausdruck der Stärke dieses Thiers sieht, nur einfach athletisch genommen zu seyn, ohne Gedanken gerade an die schweren Arbeiten der Correction des Flußbettes<sup>92)</sup>. Da

87) H. Weltkunde S. XXXI.

88) Ad Apollod. p. 165 s.

89) Zoega Bassir. tav. 68 not. 4. *δέρας, φράλη, λίβης* ist in mehreren Sprachen zugleich Gefäß und Schiff, z. B. auch ask, aschi.

90) Stadelberg Gräber der Hellenen Taf. 15. Eine Athenische Beschrybung der Leateschen Sammlung in Gerhards Arch. Zeit. 4, 207. Herakles auf dem Sonnenschiff fahrend Plut. de Is. p. 367. Dieser Sonnenbecher, dem Erzvater Joseph bekannt, ist auch im Aegyptischen, im Persischen. Oberes Herdusf. S. XXXII u. s. w.

91) Meine Kl. Schr. 1, 84 f.

92) Dem etwa die Hörner abgestoßen worden, denen seine Bindungen gleichen, wie ein Englischer Gelehrter durch Zeichnungen darstellen wollte.

die prächtigen, oft übergroßen Stierhörner im Süden zu Gefäßen dienen, so erinnern sie in Verbindung mit der Fülle der Früchte und des Weins, die sie aufnehmen, an die von dem Stierfuß ausgehende Fruchtbarkeit. Das Gehaltvollste ist daß Herakles auch den Vertretern des Titanischen Menschengeschlechts beisteht, dem Prometheus nach Hesiodos und dem Atlas.

Am deutlichsten drücken das zunehmende Ansehn der dämonischen Natur des Herakles seine Beziehungen zu den zwei gewaltigsten Göttern unter Zeus, zu Apollon und Athene aus. Gegen den Gott konnte er sich nur durch Widerstreit, der jungfräulichen Göttin gegenüber besser durch ihre besondre Gunst und Zuneigung bewähren. Apollons größte Wirksamkeit war durch den Dreifuß. Diesen ihm zu entreißen war für die Kraft des Herakles das kühnste Unterfangen, der im Allgemeinen das Orakel selbst gebührend fragte<sup>93)</sup>, und seiner Natur nach auf diese Gabe am wenigsten Anspruch hat<sup>94)</sup>. Doch ist der Gedanke daran selbst für ihn, obgleich Apollon unter den ihm bei Pylos entgegentretenden Göttern ist, zu ungeheuer ohne daß eine Veranlassung hinzukäme, die aber gegeben ist in der Erzählung des Apollodor (2, 6, 1—3, Plutarch mißdeutet de „Delph. 6 p. 387 d), wonach Herakles aus Born weil die Pythia ihm das Orakel versagt, den Dreifuß nimmt und nachdem Zeus durch den Blitz die Streitenden getrennt hat, den Spruch erhält. Ein Grund warum die Pythia nicht antworten wollte, war leicht gefunden und die Legende dehnt sich noch durch gelehrte Einmischung des Kanobischen Herakles aus<sup>95)</sup>. Für die Verehrer des Herakles muß dieser Strauß, den wir zwar von keinem Dichter erwähnt finden, seit einer gewissen

93) Paus. 2, 4, 12.

94) Sein Orakelortel in Bura, Paus. 7, 25, 6, und wohl etwas Ähnliches an einem Ort in Mesenien, wo er *Μάριπλος* genannt wird, Paus. 4, 24, 5; ist unzutgeordnet.

95) Paus. 10, 13, 4. Cic. N. D. 3, 16. Zoega Bassir. tav. 66 not. 10.

Zeit große Bedeutung gehabt haben, wie die mehrmals wiederholte Darstellung in Reliefsen hieratischen Stils, vermuthlich nach einer von den Phokiern in Delphi gestifteten Statuengruppe von drei Korinthischen Künstlern<sup>96)</sup>, nebst einer sehr großen Anzahl von Vasenbildern und Münzen verrathen<sup>97)</sup>. Die Pheneaten in Arkadien giengen so weit zu sagen, Herakles habe den Dreifuß zu ihnen entführt und sie hätten bei sich sein Drakel<sup>98)</sup>. Eine Nachahmung und fast Wiederholung des Mythos vom versuchten Dreifußraub ist der daß Herakles der Artemis ihre Hirschkuh Arge gebunden wegschleppen will, was verschiedene Vasengemälde darstellen<sup>99)</sup>. Das Motiv hierbei war nur daß man Artemis so viel als möglich mit dem Zwillingssbruder, daher auch den Angriff des Herakles mit ihm theilen ließ.

Nicht weniger als durch den Angriff des beleidigten Aktis-

96) Paus. 10, 13, 4.

97) Meine H. D. 3, 268.

98) Plut. de S. N. V. 12. Wyttenb. p. 65. Auch ließen sie den Herakles mütterlicherseits von sich abstammen und ihn den Tempel des Apollon und der Artemis stiften, Paus. 8, 14, 2. 15, 2. Eine archaische sehr phantastische Sektirer in Stadelbergs Gräbern Taf. 15, 7 stellt dar, was sonst nicht vorkommt wie Athene den Dreifuß auf ihrem Biergespann davon führt während Herakles, der Sieger, voraneilt. — Es wird erzählt daß Herakles im Zorn über die unerträgliche Hitze in Libyen einen Pfeil nach ihr abschoss. Vielleicht ein Scherz über die Phantasieen der Dichter, von dem aber ein Gegenstück in Wirklichkeit abgiebt was von einem andern Ueberkräftigen, von Napoleon berichtet worden ist, daß er auf dem Rückzuge von Moskau mitten in den fürchterlichen Verheerungen der Kälte im verzweifeltsten Unwillen mit verzerrten Geberden in Blasphemien gegen den Himmel ausgebrochen sey.

99) Eine Vase des Prinzen von Camino im Museum zu Briden, die ich mit andern zeichnen ließ: eine andre s. in Roulez Mélanges fasc. 4 n. 2 Herhards Vasen Bd. 2 S. 51 ff. D. Jahn Telephos und Troilos S. 58 f. Meine H. Denkm. 3, Rot. 2. S. 101 Rot. 11. An einem Helm aus Vulci in schönem altetruskischem Styl wirft Herakles die Hindin nieder und Apollon legt den Bogen auf ihn an. Duc de Snyres in den Nouv. Ann. de l'Institut archeol. 1, 51.

den auf Apollon selbst wird jener über alle andern Heroen erhöht durch die besondre Gunst der Athene gegen ihn. Diese sehn wir nicht nur überhaupt gewöhnlich zu seiner Seite, oft in Begleitung zugleich des Hermes, als des allgemeinen Wegführers und Beistandes (*ὁδῖος, ἡγεμών*), sondern sie erscheint auch auf mehreren Vasengemälden die in neueren Zeiten zum Vorschein gekommen sind, eher wie seines Gleichen, wie sein trauter Waffengefährte, gleich dem Iolaos. Ja der Ausdruck großer Vorliebe ist so naiv der einer jungfräulichen Zuneigung daß man in der ersten Ueberraschung — und ich darf nicht verhehlen selbst den Anstoß dazu gegeben zu haben — <sup>100)</sup> an ein erotisches Verhältniß oder an eine vorher unbekannte Paarung der Göttin und des Herakles, der doch offenbar hier in seinem Erdewallen als Heros aufzufassen ist, gedacht hat, allerdings als an eine Ehe eigener hieratischer mythischer Art <sup>101)</sup>. Diese schwer zu fassende Ehe wird man jedoch nicht festhalten wollen, da von keiner andern Seite dazu Anlaß gegeben wird. Da wir in einer gewissen Periode die Maler in Verherrlichung des Herakles durch Erfindung immer neuer Beziehungen wetteifern sehen, so läßt sich denken daß man auch darauf verfiel selbst die mannhafteste Göttin durch seine Thatkraft und seinen allem Ungeheuren trogenden Muth sich entzücken zu lassen und darum weibliche Freundlichkeit und liebreizende Geberden, nach einer feinen Aufgabe, mit dem übrigens scharf ausgeprägten Charakterbilde der Athene zu verbinden. Hier hat sie ihm, der seinen Iolaos hinter sich hat, huldreich eine Blume gereicht die er mit Stolz emporhält <sup>102)</sup>, oder einen Blüthenzweig, eine

100) *Ö. u. Denkm.* 3, 38—47. 101) *Gerhards Ausertl. Vasen* 1 *Ö.* 140. *Zaf.* 142. 144—47 *Ö.* 176—182. *D. Jahn Archäol. Anst.* *Ö.* 83—128. *Rapporti nuziali tra Ercole e Minerva in den Mon. ed Annali del Inst. archeol.* 1854 *tav.* 5. 6 p. 45—48. *Roulez Vases du Musée de Leide pl.* 7 p. 25 *l'union mystérieuse de Minerve et d'Hercule.* *Meine u. Denkm.* 3, 38 *Zaf.* 5. 102) *Gerhards Gr. u. Gtr. Trinkschalen* *Zaf.* C. R. 19.

Granatblüthe auf zwei Campanischen Vasen, wovon Emil Braun Zeichnungen hatte, oder sie hält einen Kranz für ihn <sup>103)</sup>, oder sie reicht ihm, der wieder von Iolaos begleitet ist, leibhaft und nicht etwa zum Lebewohl die Hand, während die Götter sonst unsichtbar beistehn, an einer prächtigen Vase des Museo Gregoriano. Aus diesen Vorstellungen ist gefolgt, daß der Athene in der Albanischen Statue die Löwenhaut, nicht Hundshaut, wie Emil Braun bemerkt hat, zur Hauptbedeckung gegeben ist, wodurch sie wie als Seitenstück einer Omphale, nicht ohne einige Ironie über die Innigkeit zwischen beiden, erscheint. Zu verwundern ist demnach nicht daß wir Herakles mit Athene verbunden sehn auf Münzen von Tarent <sup>104)</sup> oder auch in Statuen, wie auf der Akropolis zu Athen Athena aus dem Haupte des Zeus hervorgehend und Herakles die Drachen würgend <sup>105)</sup>.

#### Herakles unter den Göttern.

Endlich wurde die Schranke zwischen dem Erdensohn und dem Olymp, die so viele Erfindungen der Dichter zweifelhaft gemacht hatten, wirklich aufgehoben. Dieß ist am Fuße des Helikon geschehen. In Theben war man längst gewohnt den Gott Dionysos, wie in Sparta die Dioskuren, in Folge der Mythen, ohne Herabsetzung im Cultus, als Heroen zu nehmen: so nahe standen schon gewisse Götter halbmenschtlichen Ursprungs durch die Sage denen von rein göttlichem Geschlecht. Indem aber die Apotheose des Herakles aus den poetischen Steigerungen als die Spitze hervorgeht, haben wohl nicht bloß die Kräfte der bildenden Phantasie gewirkt, sondern fort und fort auch das früh gewonnene Bewußtseyn von dem Göttlichen in der Menschennatur ist neu rege geworden, Idee und Phantasie haben von neuem kräftig zusammengewirkt. Ich habe vermu-

103) Gerhard's Vasen Taf. 136.

104) Bullett. 1843 p. 98 s.

105) Paus, 1, 24, 2. Seneca sagt im Herc. Oct. 1314 Pallas Alcides soror.



thet im Epischen Cyclus daß Kreophylos in Dechalias Einnahme nach Vorgang andrer Homerischer Poesien den Helden schließlich in eine höhere Sphäre versetzt habe (1, 233 f.) Da dem Samischen Dichter das Lydische Symbol des Scheiterhaufens leicht bekannt seyn konnte und Herakles bei allen späteren Erzählern nach Trachin zurückkehrt, so ist möglich daß das Aufsteigen des Herakles zum Dhymp diese Poesie, nur in einem mehr poetischen als religiösen Sinne, zur ersten Quelle gehabt hat. In der Hesiodischen Theogonie ist Herakles dem Hermes und Dionysos an die Seite gesetzt indem Mäa, Semele und Alkmene zusammenstehn (939 — 44) und macht „Alkmenes gewaltiger Sohn, die Kraft des Herakles, nach vollbrachten seufzervollen Kämpfen die Tochter des großen Zeus und der goldbeschuheten Here zur züchtigen Gattin im schneeigen Dympos: selig wer ein groß Werk unter den Unsterblichen vollbracht hat und unverleßlich und alterlos lebt alle Tage“ (950), womit das Gedicht schließt. Das große Werk unter den Unsterblichen kann nur den Aufschwung unter die Götter bedeuten, welchen der Dichter nach seiner Ausführung zu bestimmen oder zu bezeichnen nicht kühn genug war. Eysias sagt Herakles verschwand aus den Menschen <sup>106</sup>). Am Amykläischen Thron führte ihn Pallas den Göttern zu <sup>107</sup>). Die Maler hatten die Quadriga bereit, unter Begleitung von Pallas, Dionysos, Hermes, oder Pallas und Apollon mit Saitenspiel <sup>108</sup>). Das Himmlische von Zeus geht zu ihm ein, sagt Theokrit (24, 81.) Auch in der Ilias scheint einmal *Ἡρακλῆος ἰελοιο* in weiterer Bedeutung genommen (20, 145.) In ihr ist Hebe Mundschentkin (4, 2), also Jungfrau, und in einem der Hymnen vor der Theogonie selbst ist sie noch für sich unter den Göttern (17.) Dichter und Künstler erhalten in der Hochzeit einen neuen ge-

106) Epitaph. p. 66, wo Kriete viele ähnliche Stellen anführt.

107) Paus. 3, 18, 7.

108) Mus. Gregor. 2, 51, 1. 2. Ca-

taloghi del Museo Campana, Vasellame dipinto 4, 162.

fälligen Gegenstand. Sappho hat sie vermutlich (wie Ahrens bemerkte) gefeiert nach dem Fragment daß alle Götter ihre Becher hinreichend sich von Hermes einschenken lassen, und Maler stellten den Brautzug dar oder wie Hebe bei der Einführung des Herakles durch Pallas in den Olymp, wobei sich Bewunderung der Götter ausdrückt, ihm mit besonderer Spannung nachsieht, anzudeuten daß sie die Braut seyn, Zeus sie ihm zusprechen wird <sup>109</sup>).

Der Mythos des Olympischen Herakles scheint sich bald befestigt und verbreitet zu haben; dieß zeigt sich an dem Zusatz oder dem Einschleissel in der Homerischen Nekyia. Schon Pythagoras, wie sehr er auch den Herakles verehrte, lehrte dagegen, Heroen und Götter seyen nicht gleich zu verehren <sup>110</sup>). Pindar bleibt sich nicht gleich, wie ja auch hier und da dem Herakles zugleich heroische und göttliche Ehren erwiesen wurden: denn wenn er hier eifert, Herakles sey nicht Gott, sondern Heros (Ol. 2, 6), welchen bei ihm die Beinwörter *θεοσυμάχανος*, *ἀριστομάχος* und *πάντολμον ὀδόνος* *Ἡρακλῆος* bezeichnen, so läßt er ihn in andern Stellen in den Olymp gehend den Dioskuren die Olympischen Spiele übergeben (Ol. 3, 36), sich mit Hebe verbinden (N. 1, 71. 3, 77) und als Vermittler bei den großen Göttern sehn (N. 7, 96.) Er ist ihm Heros und Gott zugleich, *ἥρωος θεός* (N. 3, 22.) So sind bei ihm auch Alkmene, Semele, Ino Göttinnen und Heroinnen. Herakles wird unter den Dorischen πατρίους genannt <sup>111</sup>). Dem Pallimachos ist er dem Leibe nach Gott (in Dian. 159.). Der Delphische Gott erteilt ihm göttliche Ehren nach Arrian (Alex. 4, 11, 12.) Im Philoktet und vermutlich am Schluß der Aleaden des Sophokles erschien er

109) Roulez Mélanges IV n. 13 (Bulletin de l'Acad. R. de Bruxelles T. 10 n. 4.) Gerhard Muséol. Vasengem. Taf. 146 f. S. 182, wo nach an Vermählung des Herakles mit Athene gedacht ist; vgl. Taf. 36 S. 142 ff. 110) Diog. L. 9, 32. 111) Paus. 4, 8, 1.

als Gott. Dieß ist er dem Pausanias (9, 11, 4. 4, 24, 1.) Doch mißte man es nicht als allgemeine, durchgängige Annahme der Menschen, sofern sie überhaupt eine Meinung hatten, gelten lassen dürfen. Von göttlicher Verehrung ist auch bei Pheresphes Spur <sup>112)</sup>.

Von den mythischen Aeussierungen ist indessen der Cult zu unterscheiden. Darin die ersten gewesen zu seyn stritten verschiedene Städte. Opus und Theben brachten die ersten Opfer dar nach Diodor (4, 39.) Theben hatte das Herakleion ausser der Stadt und brachte dem Heros jährlich Interien <sup>113)</sup>. Das Arbeits- oder Arbeiterfest, die *εργάσια* der Lakonen <sup>114)</sup> giengen vermuthlich ihn an, den *βουγαιάδας*, *βουκόρας*.

Einen Tempel oder Fest in Sparta erwähnt Pausanias nicht. Sikyon rühmte sich daß dort Phästos dem Herakles als Gott zu opfern angefangen habe, wobei man ihm zugleich die Heroenehren erwies <sup>115)</sup> und gerade für Sikyon haben Dipnos und Skyllis um die 50. Olymp. auf Geheiß des Pythischen Apollon die vier Statuen Apollon, Artemis, Athene und Herakles geweiht <sup>116)</sup>, wovon ein schönes Vasrelief mit Hermes, Athene, Apollon, Artemis und eine Vorstellung giebt <sup>117)</sup>. Die Eleer sollte Iphitos dem Herakles zu opfern bewogen haben, und sehr naiv prahlten die Agyräer daß sie schon nach den ersten zehn Athlen den Gott verehrt hätten <sup>118)</sup>. Sonst wurde als Zeit der Apotheose, wie man auch die des Dionysos und des Pan bestimmte, nach Hellanikos das 58. Jahr der Herapriesterin Admeta gesetzt <sup>119)</sup>. In Theben wurde im

112) Anton. Lib. 33. und oft genug Diod. 4, 58. Epigr. Cynic 13. Marcell. ad Regill. 47. 59. 113) Schol. Pind. J. 3, 104.

114) Hesych. 115) Paus. 2, 10, 1. 116) Plin. 36, 4, 1. 117) Zoega Bassir. tav. 100. Eben so sind diese verbunden an einer Vase, wo ein Tempelchen neben Herakles bedeutet, daß der Gott gemeint sey. Millin Vases 4, 25. Gal. mythol. pl. 136, 499.

118) Paus. 5, 4, 4. Diod. 4, 25. 119) Zoega Bassir. 79. Als sein Geburtstag werde die *μεγάς* mit Schmäusen gefeiert. Tib.

Gymnasion und im Stadium dem Namen des Herakles beigesetzt der Gott, nach Pausanias (9, 11, 4): eben <sup>120)</sup> in Messene (4, 23, 5.) Auch Rom bewahrte Sagen über die Priorität seiner göttlichen Verehrung <sup>120)</sup>. Die Athener, die überall voran seyn wollten, behaupteten daß sie das Beispiel gegeben hätten den Herakles als Gott zu verehren <sup>121)</sup>, namentlich die von Marathon <sup>122)</sup>, wo ein Temenos von Herodot erwähnt wird (6, 108) und ein Fest von Pindar (O. 9, 95 ff.) Die Telete und Procession, die Opfer und die Speisetafel mit Ausschmückung bei einem gemeinschaftlichen Tempel für die Mesogeer (τῶ κοινῷ) betrifft eine Inschrift aus Ol. 122, 1 <sup>123)</sup>. In dem Herakleion im Rynofarges waren Altäre des Herakles, der Hebe, des Iolaos und der Alkmene <sup>124)</sup>. Im Demos der Hephästiden war ein Tempel des Herakles und des Hephästos <sup>125)</sup>. Theseus weihte dem Herakles alle ihm gehörigen Bezirke ausser vier <sup>126)</sup>, unter dem auch die vertriebenen Herakliden aufgenommen wurden, was auf Pherekydes zurückgeht. Unter den Eponymen der Phylen heißt Antiochos ein Sohn des Herakles. Großen Ruf unter einer gewissen Klasse des Volks hatten die Diomeia im Demos Diomos, der seinen Eponymen für einen Lustknaben des Herakles ausgab <sup>127)</sup>. Das Ueberkräftige (ὑπερβιον) ist ein Charakterzug des Herakles, der vielfach hervortritt, wie z. B. in dem Nasenzerquetscher, *ῥινοκολοσσής*, in Scherzen wie daß er als Knabe den Lehrmeister Einos todtschlägt, daß er den Weinschenken des Dencus, der ihm Badewasser über die Hand gegossen, durch eine Maulschelle tödtet. Dem ungeheuren Kraftaufwand entspricht es daß er als ein starker

Hematerh. ad Plut. p. 425. Meineke ad Menandr. p. 110. 120) Liv.

1, 7. Dionys. Hal. 1, 40. 121) Diod. 4, 39. Aristid. Panathen.

p. 105. 109 Jebb. 122) Paus. 1, 15, 4. 32, 4.

123) G. Curtius Inscript. Att. duodecim 1844 n. 1.

124) Paus. 1, 19, 3. 125) Pausan.

126) Apollod. 2, 5, 13. Plut. Thes. 35. 127) Rhianos b.

Schol. Aristoph. Ran. 664.

Esser galt, als ἀσφαγός, was nach Athenäus fast bei allen Dichtern und Prosaikern vorkam (10 p. 411 a) und freilich zunächst das Ideal der Athletik angeht, an derbe Kost von Jugend auf gewöhnt, wie Theokrit sagt (24, 135) und in alten Mythen einen ganzen Ochs verzehrend, bei dem Kapithen Koronos, bei Thiodamas<sup>128)</sup>, βοῦδοίνας, Stierschmauser, δαμαληφάγος. Die εὐωχῆται im Tempel des Herakles bildeten den Chor in des Aristophanes ungefähr gleichnamigen Schmausern, *Δαιταλῆς*. Es ist demnach eben nicht zu verwundern wenn in Attika an den Diomeen zu Ehren des Herakles einmal im Jahr die Tafeln stark besetzt wurden, wobei man Cäremontel und Ausschweifung auf das Ungezwungenste verband. Wie dem Dionysos an vielen Orten, so scheint hier mehr ausnahmsweise dem Herakles ein Carneval gefeiert worden zu seyn. Eine sechzig Mann zahlreiche Genossenschaft dabei von Lustigmachern wird von Athenäus bezeugt (6, 260 a. 14, 614 d.) In einem langen Fragment aus der Heraklee des Panyasis bei demselben ist das Lob des Essens und Trinkens ohne Unmäßigkeit in der feinsten Uebereinstimmung mit dem zur Zeit geltenden Charakter des edlen Heros Herakles. In diesem Sinn ist der Herakles ἐπιτραπέζιος des Eysippos als Tafelaussatz zu verstehen. Es ist nicht unwahrscheinlich daß nur in Folge des Ansehns, das durch das Fest der Diomeia der speisende und zechende Gott bei der Menge behauptete, Euripides wagen mochte in seiner Alkestis den Helden so lärmend zechen zu lassen, wohl nicht ohne Ironie im Stillen über die Volksreligion, zumal wenn man auf die Lebensphilosophie steht welche sein Herakles, zum Theil in geradem Gegensatz mit dem welchen uns Prodikos und Antisthenes denken lassen, auseinanderlegt (790 — 812.) Unermeßlich ist was Komödie und Satyrspiel in ihrer überfruchtbaren Periode, überspringend die Grenze des mit dem Cult noch gewissermaßen Verträglichen,

128) Bsch zu Pindars Fragm. 150 p. 638 — 40.

durch Spott und Witz aus dem ausruhenden und genießenden oder auch hungrigen Herakles gemacht und die Künstler in einem gewissen Grad nachgeahmt haben. Der trunkne Herakles in Statuen, deren Michael Lopez zu einer im Museum zu Parma befindlichen mehrere anführt in den Annalen des Römischen Instituts (4, 71), verglichen mit andern des Dionysos, kann den Blick schärfen für die unübertroffen feine Charakteristik der alten Kunst. Der Herakleische Becher (*κραίφος*) ist eines seiner häufigsten Attribute.

Das gewöhnliche Opferthier des Herakles war, wie das der Demeter, das leicht und allgemein zu beschaffende, das Schwein. Dieß sieht man neben ihm abgebildet<sup>129)</sup>. Ausnahmsweise erscheint er auch, wie Dionysos, als Stierspeiser, *ταυροφάγος*, was er vermuthlich auch am Feste zu Diomos war. Als Gott ist er auch bezeichnet durch den Stier neben sich (wie ein andermal durch ein kleines Tempelchen) an einer Vase mit Athena, der er die Hand reicht, Hermes und Dionysos<sup>130)</sup>. Auch einen Schafbock opferte man ihm, wie in Sicyon nach Pausanias (2, 10, 1 *ἀρνά*), den man aber in Melite in Attika nach Apollodor<sup>131)</sup> und nach Jul. Pollux (1,

129) An dem Tympanon eines kleinen Tempels im Mus. Piocl. 4, 47, an einer Ara des Hercules Victor u. s. w. Mus. Capit. 4, 41, in Joergas Bassir. tav. 68. S. auch Gerhard's Vasen Taf. 135. Joerga nennt hier p. 109 das gewöhnlichste Opfer des Herakles majale, meint aber vermuthlich nicht das Wildschwein, worauf auch unser Wort Eber nicht beschränkt ist; denn p. 115 führt er aus Sertus Empir. 3, 24 das Schwein, *χοῖρον*, porco, als Opfer des Herakles und Asklepios an und erinnert daran daß Herakles vorzüglich auf dem Lande und mit andern ländlichen Göttern verehrt wurde. Uebrigens vgl. D. Müllers Handbuch zu §. 411, 5, wo der Eber angegeben ist. 130) Mus. Gregor. 2, 37, 1. 131) π. θεῶν bei Zenob. 5, 22. Hesych. v. *Μήλων*, *Ἡρακλίου θυσία* und *βαθύμαλλον*, auch *Μάλικα τὸν Ἡρακλῆ*, welches *Μάλεξ* mit *Μήλων* eins und nicht Melech ist. Daher sprichwörtlich von dem was wenig kostet *μῆλειος Ἡρακλῆς*, Suid. Seltsamer ist die Verwandlung der Hesperidenäpfel an dem großen Albantischen Marmorgesäß in Böck

30, 31) in Theben oder Böotien überhaupt, in einen Apfel dem man vier Beinchen und zwei Hörner ansetzte, als wohlfeileres Opfer, nach der Doppeldeutung von *μηλον* umwandelte, wie in andern ähnlichen Fällen. Die Legende stellt, wie immer, einen andern Grund auf, zufälliges Fehlen des Opfertiers. Aristophanes in den Vögeln vergift den Herakles nicht indem er nach den Göttern Opfertiere anbieht (567.) Die späteren Philosophen die fast alle Götter auf die Sonne bezogen, nahmen auch den Herakles in diese Theologie auf, wie Zoega nachweist (Bassir. 2, 46 not. 10.)

Bekannt sind die zwölf Götter in archaischem Relief, unter welchen Herakles erscheint während einer oder der andre der alten großen Götter nicht Platz findet. Wenn dieser Dedatheos, wie wir angenommen haben, von dem durch Pistratus auf der Agora von Athen errichteten Altar her stammt, so muß doch im Zweifel bleiben, ob von Anfang Herakles unter diesen Zwölfen gewesen war, was zwar nicht unwahrscheinlich ist. Keule und Löwenhaut stehn ihm auch hier wohl an. Seiner schönen Erzstatue in Agrigent waren nach Cicero Kinn und Mund glatt geküßt, wie der des heiligen Petrus in der Peterskirche zu Rom die Fußzehn. Ein angeblich Dädalisches Koanon von ihm war im Tempel der Athene Chalinitis in Korinth, ein andres in Theben <sup>132)</sup>. Die Künstler haben ihn oft noch mehr als durch die Aufnahme unter die Zwölfgötter ausgezeichnet, besonders in Vasengemälden. So ist er bei der Geburt der Pallas zugegen <sup>133)</sup>, so wie bei der der Aphrodite aus dem Meer am Fußgestell des Throns zu Olympia <sup>134)</sup> und an dem Korinthischen Puteal bei ihrer Einführung unter die Götter. An dem Altar des Amphiaraios war er neben Zeus und Apollon <sup>135)</sup>. Zeus steht neben ihm welchen

132) Paus. 2, 4, 5. 9, 11, 2.

133) Mon. d. J. a. 3, 44.

Gerhards Vasengem. 1, 5.

134) Paus. 5, 11, 3.

135) Paus.

7, 34, 1.

9

Nike am Ziel bekränzt <sup>136</sup>), und in einer Parischen Inschrift ist ein Priester „Zeus des Königs und des Herakles Kallinikos“ <sup>137</sup>), wo anders Herakles und Dionysos zu beiden Seiten des Zeus <sup>138</sup>). Von Myron waren in Samos Zeus, Pallas und Herakles kolossal auf derselben Basis <sup>139</sup>); und auf Münzen der Samier sind Apollon und Herakles verbunden. Zeus und Athene, Herakles und Poseidon aus Erz wurden von den Argeiern zur Aufbewahrung gegeben <sup>140</sup>). Auf einer Base sahen wir ihn gesellt zu Hermes, Athene, Apollon und zwei Göttinnen <sup>141</sup>), neben Athene erscheint er im Götterzug <sup>142</sup>). Besonders ehrenvoll ist sein Antheil an der Gigantomachie in Phlegra bei Pindar (N. 1, 67. J. 5, 32. u. A.) In den häufigen Darstellungen dieser Schlacht an den großen Trinkschalen kämpft er neben Zeus. In seinem Kampf mit Alkyonens sahen ihm Hermes und Apollon bei <sup>143</sup>). Dem Epheialtes schießt er das rechte, Apollon das linke Auge aus <sup>144</sup>). Mit Pallas ist er auf dem Kriegswagen gegen die Giganten oder mit Zeus <sup>145</sup>). Wie das Volk sich ihn vorstellte, sieht man auch an der Liebe, mit der von der Mutter Alkmene gesprochen wird. Viele Achäerinnen, sagt Theokrit, singen sie, die Gottgebäuerin (24, 76—85.) Von dem Sohn wird auch sie, nachdem eine frühere Sage des Pherekydes sie aus dem Grab durch Hermes auf die Inseln der Seligen hatte versetzen lassen, dem Rhadamanthys zur Gattin, mit dem sie nach einer andern bei Apollodor (2, 4, 11) schon in Okeana in Böotien nach Amphitryons Tod vermählt gelebt hatte, in den Olymp

136) Roulez *Mélanges Fascicle 4* (aus den *Bulletins der Brüster Akademie*) n. 7. 137) C. J. n. 2358. 138) Ant. Guattani

sopra i santi scritti di Carrara in den *Atti d. Accad. Rom. di archeologia* 1, 321. 139) Strab. 14 p. 637. 140) Paus. 7, 23, 7.

141) Dubois Maisonneuve n. 79. 142) Gerhards *Basengrm. Taf.* 136. 143) *Eisheim Basen* 2, 20. *Musée de Lucien Bonaparte* n. 1533 p. 131.

144) Apollod. 1, 6, 2. 145) Mus. Gregor. 2, 41, 1. 7, 1. 50, 1, 14.



nachgezogen und wir sehn ihre Himmelfahrt gemalt, anders als die der Jungfrau Maria <sup>146</sup>). Mit Semele verbinden sie Herodes Atticus (57—59) u. A. In Athen erwähnt Pausanias neben dem Altar des Herakles und der Hebe einen der Alkmene und des Iolaos (1, 19, 3.)

Die ganz veränderte Stellung des Herakles veranlaßte neue Mythen, die sich den alten theils zur Vermittlung anschlossen, theils, wenn diese seinen neuen Verhältnissen ganz widerstritten, ihnen in scharfem Widerspruch entgegentraten. Mit Hera erfolgte Aussöhnung, vermittelt durch die Priesterin Admeta <sup>147</sup>), oder durch Zeus <sup>148</sup>). Hera, statt ihn zu verfolgen, reicht ihm die Brust an einer Vase aus Basilicata <sup>149</sup>) und vielleicht auch in der Statue worin der Säugling für Mars gehalten wurde <sup>150</sup>) und ihrer heiligen Milch dankt er in der breiten Erklärung des Nonnus und des Martianus Capella die göttliche Unsterblichkeit. In einem Römischen Wandgemälde hält ihn Juno an der Brust und Jupiter blickt ihn, indem über sie der Schlafgott einen Schleier hält, mit Bewunderung an <sup>151</sup>). Oder nimmt ihn Here gewissermaßen an Kindes statt an <sup>152</sup>). Jetzt mochte seine und Hebes Heirath im Tempel der Hera zu Mykenä an einem silbernen Altar dargestellt werden <sup>153</sup>). Auch mit Apollon söhnt Herakles sich aus in einem Vasrelief <sup>154</sup>), und an einer Vase <sup>155</sup>). Jetzt darf-

146) Nouv. Annales de l'Inst. a. 1 pl. 10 p. 487—496. Epigr. Cyzic. Anthol. Pal. 1, 96. 147) Ein Vasrelief Albani, Zoega tav. 70.

148) Auf einem Etrurischen Spiegel Lanzi Saggio di l. Etr. 2, 6, 3. Millin Gal. mythol. pl. 119, 463. 149) Ann. d. Inst. a. 3, 202. 254.

150) Winckelm. Mon. ined. tav. 14. M. Picciom. 1, 4. 151) Mirri Pitture delle camere Esquiline.

152) Lycophr. 39. Diod. 4, 39. 153) Paus. 2, 17, 6.

154) Von Zoega Bassir. tav. 66 not. 12 erwähnt und gestochen in Dobwells Alcuni Bassiril. della Grecia tav. 2, 4. 155) Millingen Vases de Sir Coghill pl. 11 (ehmäls de Rossi) Marini Discorso sopra tre candelabri im Giorn. di Pisa 3, 177. S. auch meine A. D. 2, 299 Not. 4.

ten ihnen auch die Epheaten nach der erfolgten Versöhnung als gemeinsamen Gründern auf ihrer Agora Statuen setzen <sup>156)</sup>, die um den Besiz von Ambrakia streiten <sup>157)</sup>.

Wie fest Herakles als Gott gleich den alten Göttern stand, zeigen besonders die von einigen der ausdrucksvollsten auch auf ihn übergegangenen heiligen Beinamen, *σωτήρ* <sup>158)</sup> und *ἀλεξίκακος*, wovon Hellanikos bei Gelegenheit eines Altars desselben eine historische Legende anführt (fr. 138), und woran im Hesiodischen Schild bei der falschen Namenserklärung *ἀεὶς ἀλκή* (31) gedacht ist. So heißen ihn die Menschen, sagt Aristides. Clemens von Alexandria stellt dem Herakles Alexikatos, den Dioskuren als *σωτήρες* und dem Asklepios den einigen Gott von dem alles Wohl ausgehe, gegenüber (Protr. 2, 23.) Alexikatos, Abwehrer alles Uebels ist besonders auch Apollon: aber jeder Gott kann es seyn; bei etwas Scheulichem wird ausgerufen *ἀλεξίκακος* <sup>159)</sup>, aus dem Beinamen mehrerer Götter ein besondrer Dämon. Dem Herakles opfereten sie als Alexikatos in Athen nach Apollodor von den Göttern (p. 395) und der Demos Melite weihte ihm angeblich vor der Pest einen Tempel. Die Deläer und Erythräer verehrten nach Strabon einen Herakles Kornopion und Ipektonos, der die Landplage der Heuschrecken und der den Weinreben verderblichen Würmer abwehrte (13 p. 513.) Auch in Rhegion und Lokri vertrieb er die Heuschrecken. Als ein Helfer in aller Noth gilt er hier den Kranken, die sich an ihn wenden, dort hungernden Sklaven, in Athen wurden bei sei-

156) Paus. 3, 21, 7. 157) Anton. Lib. 4, so wie um Kreton.

158) Er ist dies durch sich selbst, wird aber auch Fürbitter für die Menschen genannt von Pindar N. 7, 95. 159) Nub. 1372, wo der

Scholast irrig bemerkt, der Beiname sey dem Herakles eigenthümlich, statt besonders eigen. Im Frieden 422 wird Hermes aufgefordert es zu seyn. Nach Schol. Apollon. 1, 1209 ist Herakles Alexikatos indem er den räuberischen Dryopern am Spercheios wehrt, so wie Dion Chrysost. Or. 1 fin. p. 17 d auf die Sagen von den besiegten Unholden *σωτήρ* bezieht.

nem Hain in Kynosarges die Kinder ausgesetzt, seinem Schutze befohlen. Die Gutmüthigkeit des Heros, der z. B. bei Euripides, wie Helian erzählt, mit Kindern spielte und sie wohl auf den Arm nahm (H. A. 2, 15), stärkt das Vertrauen zu dem in allen Vorkommnissen beistehenden göttlichen Meritatos. Aehnlich wie dieser ist auch *ἄνοργάντος*, unter welchem Namen Herakles im Theater zu Smyrna stand, mit einem Mollosserhunde neben sich <sup>160</sup>). Auch setzte man über die Thüren die Inschrift: Herakles Kallinitos wohnet hier, nichts Böses geh herein <sup>161</sup>), was man auch in einer zu Kyzikos gefundenen liest: und so ist er überhaupt Gott des Schutzes, des Heerdes, des Wegs, „der gemeinsame Vorstand aller Dinge“ <sup>162</sup>). Tempel von ihm findet man in allen Theilen Griechenlands, z. B. im Akarnanerland <sup>163</sup>), in Thespidä <sup>164</sup>), in Parium, wo die von Plinius erwähnte Statue von Iphiborus doch wohl in einem Tempel stand, in Abia, dem alten Ira in Messenien, einen der berühmtesten, wie auch die nach Messana geflüchteten Messenier ihm sogleich dort einen Tempel errichteten <sup>165</sup>). Auch daß der Tempel zwischen ihm und Hebe getheilt war, wie zwischen Demeter und Kore, wie in Rom zwischen Mars und Venus, scheint vorzukommen, indem in der einen Abtheilung Hahnen, in der andern Hennen gehalten wurden <sup>166</sup>). Nach Vitruv wurde in Städten welchen Gymnasien und Amphitheater fehlten, gern wenigstens ein Herakleion erbaut (1, 7.)

Zuletzt haben wir noch den Herakles der Philosophen zu betrachten. Mit dem Keim und Grundzug der Natur des Alkiden, der Kraft, verbinden sich, wenn sie gesunder und rechter Art ist, Muth, Ausdauer, Standhaftigkeit, Mannhaftigkeit, fester und thatkräftiger, auch guter, hilfreicher Wille und

160) Philostr. V. A. 4; 10. 8, 7, 9.

161) Diog. L. 6, 50.

162) Aristides Platon. 2, 2, 201 Jebb.

163) Dioearch.

*Ἄνδρογ. τῆς Ἑλλ.* 14.

164) Paus. 9, 27, 5.

165) Paus. 4,

30, 1. 26, 3.

166) Aelian. H. A. 17, 46.

Wahrheitsliebe, Alles worin die Griechische *Λεων* gegründet ist. So ist denn auch Herakles *Ἡρακλῆς* genannt worden <sup>167)</sup>, mit Bezug auf die Gattin des Alkinoos *Ἀλκίνοη*. Den Gegensatz giebt die Hedone ab, Lust, Vergnügen, Genußsucht, Weichlichkeit, Feigheit. In diesem Sinn ward des Herakles Charakter und Lebenslauf entwickelt, mit der Consequenz und Schärfe womit überhaupt die Griechen Anschauungen von Natur und Wirklichkeit im Menschen, ideelle Individualität alle Zeit hindurch mit gleicher Festigkeit und Richtigkeit wie die von Thieren und andern in die Augen springenden Erscheinungen festzuhalten verstanden. Ein ideales Bild ward fort und fort ausgemalt, den verschiedenen Situationen angepasst, Grundzüge blieben bei aller Verschiedenheit der Bildungsstufen und der Stimmungen und des Geschmacks. Als einem ethischen Ideal oder Vorbild männlicher Tugend ließen mit Recht die Spartaner die Epheben bei dem Uebergang unter die Männer einem alten Heraklesbild opfern <sup>168)</sup>, und auch die Athener die ihrigen ihm ein Opfer bringen <sup>169)</sup>; mit Recht stellte Prodikos nach der Dichterin Telephila den Knaben der beim Eintritt in das Leben zwischen Tüchtigkeit und Genuß sich für immer entscheiden soll, als Herakles dar, eine Allegorie die nicht bloß durch den ganz neuen Glanz des Ausdrucks, sondern auch die einfach glückliche Erfindung selbst die mannigfaltigsten Nachbildungen hervorgerufen hat. Der allgemeine Irrthum in Buttmanns berühmter Abhandlung über den Mythos des Herakles liegt nur darin daß er den Begriff der männlichen Tugend als das Frühere und gegeben im Bewußtseyn, alle Geschichten aber als nach Anleitung desselben, zur Ausführung dieses Ideals hinzugegedichtet dachte: während umgekehrt die Thierkämpfe für sich im Sinne des ältesten Epos von der Sage hingestellt und der Kämpfer aus Wohlgefallen an seiner guten Natur, und ihr immer gemäß

167) Hesych.

168) Paus. 3, 14, 6.

169) An den Epheben

Paus. 1, 30, 2. *Meine kl. Schr.* 2, 404. 471.

nach Erfahrung und Anschauung von der Folgezeit mythisch fortgebildet, durch alle Verhältnisse fortgeleitet worden ist. Den abstracten ethischen Inhalt aus allen diesen naiven genialischen Erfindungen, auf welche besonders auch der Dorische Geist viel eingewirkt hatte, zu gewinnen, danach das Wesen der *demon* fester zu bestimmen, war die Sache der Denker. Darum verehrte der archaisirende Pythagoras den Herakles <sup>170)</sup>. Darum leiteten die Stoiker und die Epiker das Ideal des Weisen und der Sittlichkeit von dem Sohn der Alkmene ab. Von den Epikern, die von dem Gymnasium Epinosarges ausgegangen waren, zeichnete sich Antisthenes durch seinen Herakles aus. Auch Plutarch verfaßte ein Leben desselben <sup>171)</sup>. Und auch in den folgenden Jahrhunderten ward dieses Musterbild vielfach der ausgearteten Gesellschaft entgegengehalten, besonders freilich wo besserer Geist dem Sittenverfall kräftiger zu widerstehen versuchte, wie im Zeitalter der Antonine.

Der Lebenslauf des Tyrynthischen Heros bis zur Erhebung unter die Götter ist bekanntlich streitig geworden, indem man vielmehr die göttliche Natur als die eigentliche und Phönizien als die Heimath ansah, dessen Sonnengott Melkart in Ithasos Herakles genannt und von da aus in den Griechischen Heros umgebildet worden sey. Herodot unterschied, wie auch andre Griechische Schriftsteller thun, den Gott Herakles als den Tyrischen und den Heros als den Hellenischen, und dieß nach einer so ernsthaften Untersuchung daß dagegen die Behandlung dieser Sache von Seiten vieler Neueren sehr im Nachtheil erscheint (2, 43. 44.) Er hatte nemlich in Aegypten von einem Herakles unter den zwölf Aegyptischen Göttern gehört, von dem der Griechische seinen Namen haben müsse, nach vielen Gründen und auch nach dem daß Amphitryon und Alkmene nach ihren Vorfahren beide aus Aegypten stammten,

---

170) Er setzte sein Opfer auf den achten des Monats. *Jasabl.* V. P. c. 28 p. 320. 171) *S.* dessen fragm. 33 a.

während von dem Sohn die Aegypter nichts wußten (so daß also der Griechische Herakles nach ihnen kein anderer als der Aegyptische wäre, wie verschieden er auch von diesem bis auf den Namen seyn möchte.) Um Aufklärung zu erhalten reiste er nach Tyrus, da er erfahren hatte daß dort ein heiliger Tempel des Herakles sey, den er beschreibt, und erfuhr daß auch die dortigen Priester nicht mit den Hellenen übereinstimmten und daß der Gott nebst der Stadt Tyrus 2300 Jahre alt sey. Er sah dort aber auch einen Tempel des Thasischen Herakles und fand nachher in Thasos einen von den Phöniziern bei der Verfolgung der Europa fünf Menschenalter vor der Geburt des Sohnes des Amphitryon gegründeten Tempel. Aus dem Erzählten nun, sagt er, gehe hervor daß Herakles ein alter Gott sey. (Was die Hellenen von Herakles und Busiris erzählten, sey einfältig 45.) Es scheinen ihm daher die der Hellenen am besten zu thun, welche doppelte Herakleen errichteten und dem einen als einem Unsterblichen und Olympier (dem Phönizischen) opfern, dem andern aber als Heros spenden (*θραυκίζουσι*.) Also ist ihm dem Namen und Ursprung, wenn auch nicht der Mythologie nach der Sohn des Amphitryon Aegyptisch, seine Eltern Aegyptischer Abkunft, was eben so charakteristisch für die Erfindsamkeit seiner Aegypter ist als für seine Treuherzigkeit, ihnen die aus patriotischer Prahlerei erdichteten historischen Umstände zu glauben, der Olympische Herakles aber ein alter Gott, der Aegyptische oder der Tyrische oder, am ersten wohl, der Thasische. Doch kann man nicht sagen daß er die Gottheit des Herakles aus Vermischung des Phönizischen Gottes und des Thebischen Heros herleite. Der Auskunft des Vaters der Geschichte, auf dessen Zeugniß noch heute manche Kinder in der Kritik auch in Dingen die für ihn gründlicher zu entscheiden nach den Mitteln seiner Zeit unmöglich war, die größten und durchschaulichsten Aegyptischen Erdichtungen mit Glaubensstolz hinnehmen, widerspricht der ehrliche Plutarch mit diesen gewichtvollen Worten (de Herod.

malign. p. 837): „Von den alten und kundigen Männern nehmen nicht Homer, nicht Hesiodus, nicht Archilochus, nicht Pindar Rücksicht auf einen Aegyptischen oder Phönizischen Herakles, sondern alle kennen diesen einen Herakles, unsern Böotischen und Argivischen.“ Dem Xenophon ist Herakles der erste der Hellenen (de venat. 1, 9.) Auch Dionysius nennt ihn nebst Asklepios, den Dioskuren, Helena, Pan und „tausend Andern“ unter den Hellenischen Halbgöttern (A. R. 7, 72.) Strabon und die im Allgemeinen herrschende Ansicht weiß nur von Einem Herakles, wogegen es als eine Pedanterei später Zeit sich in nichts verliert daß nach einer Legende in Betracht des Dreifußraubs in Delphi ein Tyrnthischer und ein Aegyptischer Herakles unterschieden werden, indem die Pythia den Herakles, um ihn zu besänftigen, als den Aegyptischen Gott anerkennt <sup>172)</sup>. Dem Plutarch läßt sich eine weit größere Reihe als er aufstellt, zum Theil sehr achtbarer Gelehrten entgegenstellen, die noch in unsern Tagen behaupten daß der Griechische Herakles aus einem Asiatischen Sonnengott entsprungen oder „ursprünglich ein Phönizischer Sonnenheros, der Tyrische Melkart Sardon“ gewesen sey <sup>173)</sup>, fast alle ohne die Aufgabe, zu zeigen wie alsdann die

172) Paus. 10, 13, was Zoega Bassir. 2, 100 richtig erklärt.

173) Um nur einen Theil zu nennen, nach Court de Gébelin und Dupuis, Visconti, Greuzer, R. Sprengel, Movers, Ewald, Rösche, Merkelin, Stark. Greuzer scheint am meisten durch Herodot und durch das Zusammentreffen der Zwölfszahl der Äthlen und der Zeichen des Thierkreises und einzelner Zeichen in diesem mit Äthlen verleitet worden zu seyn. Daß die Zwölfszahl mehr als einen Grund und Zeitpunkt der Heiligung gehabt haben könne, daß sie für die Äthlen nicht ursprünglich festgesetzt worden seyn müsse, daß das Zusammentreffen der Kämpfe nicht so groß ist als die Verschiedenheit, fiel ihm nicht ein, nur für Uebereinstimmungen hatte er einen Blick und wie falsch oft, zeigt sich auf ziemlich komische Weise darin daß er den Herakles Melampygos auf die schwarze Seite des Winter-solstitiums deutet, den wir doch aus dem herb scherzhaften Homerischen Gedicht der Kerkopen, aus dem er bei Archilochos vorkommt, gar anders

ganze Reihe der Heraklesmythen und wie dieser Charakter sich natürlicher und vollsmähiger Weise habe entwickeln können, sich stören zu lassen. Da wir von den Griechen den Delisch-Delphischen Apollon auf den Hyperboreischen Sonnengott zurückgeführt sehen, und da der Uebergang des Maß- und Gewichtsystems nach Argos und Megina starken Verkehr verräth, so würde es nicht überraschen mit dem Asiatischen Gott einen Gott Herakles verschmolzen zu finden, wenn nur dieser etwas Apollinisches an sich hätte. Da er aber davon gänzlich entfernt ist, so mag wohl nur das hohe Ansehn zu dem er späterhin unter den Griechischen Göttern selbst aufgestiegen war, nebst dem Zusammentreffen in einem oder dem andern mythologischen Punkt, als siegreiche Kämpfe, Bogen u. s. w. bewirkt haben daß man dem Assyrisch-Lydischen und dem Phönizisch-Thasischen Gott den Namen Herakles gab, die Assyrischen und Lydischen Könige Herakliden nannte. Daß bei der angenommenen Identität von dem fremden Gott auch Manches auf den Griechischen Herakles übergieng, ist die gewöhnliche Erscheinung. So ist die Selbstverbrennung des Assyrisch-Lydischen und Kilikischen Sandon in dem Delaischen Glammentode des Herakles nachgeahmt, nicht der physischen Bedeutung, sondern der Form nach, indem der Geist desselben zu den Olympischen Göttern übergeht, während der Leib in Asche zerfällt. In den Trachinierinnen hat dieser entlehnte Mythos deutlich genug nicht den phönixartigen Charakter der Verbrennung einer Zeitperiode. Münzen von Tarsos hingegen, wo man jährlich die symbolische Cäremonie wiederholte<sup>174)</sup>, enthalten den Assyrischen Ro-

---

erklären müssen (Ep. Cyclus über die Homerischen Kerkopen 1, 400 Note). Schon 1820 zeigte übrigens Duvaroff, ein Verehrer von Creuzer, daß die zwölf Arbeiten des Herakles nichts mit dem Dolichus gemein haben. *Examen critique de la fable d'Hercule*, Extraits des Mém. de l'Acad. de St. Petersb. und in seinen Etudes de philol. et de crit. 1843.

174) Dion Tars. 33 p. 24 *παρὰς οὐρας, ἣν πᾶν καλὴν αὐτῷ ποιεῖτε.*



gus nach seiner kosmischen Bedeutung <sup>175</sup>). Einen bedeutsamen von Melkart entlehnten, auch dem Lydischen Sandon eigenen Gebrauch finden wir in Ros, wo Herakles als Weib verkleidet und seine Priester weiblich gekleidet waren, mit einer auf den Griechischen Herakles bezüglichen Legende <sup>176</sup>). Nichts könnte bestimmter zeigen, wie scharf die Griechen sich und ihren Herakles von dem orientalischen mit seinem Namen beehrten Gott unterschieden, indem sie dem Lydischen Gott der Herakles genannt wurde, den wirklichen Herakles unterschoben, der die Blutschuld an Iphitos abbüßt, indem er, der mannhafteste, der allen andern Angriffen getrost hatte, zuletzt durch die Reize und die Kunst eines Weibes umstrickt und besiegt wird. Es bleibt ohne alle Störung durch fremde Cäremonieen oder Allegorien bei dem Charakterbild, selbst wenn die Sache in satyrischen Scherz umgewandelt wird und der Heros, wie bei Epheros, der Omphale freiwillig dient.

Wie in einem Aegyptischen und einem Asiatischen Gott ist Herakles auch gesucht worden in dem Sabinischen und in Süditalien weit und breit verehrten Semo Sancus. Wie der Dienst dieses Gottes auf den Sohn der Alkmene übergegangen sey, erklärt sich Niebuhr weit entfernt erforschen zu wollen (Röm. Gesch. S. 87 2. A.) und freilich sind alle solche Vorgänge nicht im Einzelnen zu erforschen. In Etrurischen und Ostischen Inschriften steht die Form des Namens nicht fest,

---

175) Movers hat die Identität des Sandon mit dem Phönizischen und selbst dem Indischen Herakles zu zeigen gesucht 1, 385 — 498. 2, 2, 109 — 125. R. Rochette Mém. de l'Institut 17, 2, 1 sur l'Hercule Assyrien et Phénicien considéré dans ses rapports avec l'Hercule Grec, principalement à l'aide des mon. figurés 1848. In Grythra in Jonien war ein altes Phönizisches Bild des Sonnengottes schwimmend auf einem Floß Paus. 7, 5, 3. R. Roch. p. 173 ss. Basengemälde die Apotheose enthaltend s. Roulez in den Annali d. J. a. 19, 263 — 278.

176) Plut. Quaest. Gr. 58. R. Rochette l. c. p. 92 ss. Zerst bei Pherekydes, Hellanikos, Herodot.

auch als Sicilisch wird von Hesychius *Ἡρώταλος* angegeben. Strabon sagt daß die Griechen überall den Herakles finden wollten, vermuthlich besonders da wo auffallende Erscheinungen durch Menschenhand oder von Natur sie dazu veranlaßten. Varro zählte vier und vierzig Herculeſſe <sup>177)</sup>, Cicero nur sechs (N. D. 3, 16), Joh. Lydus sieben <sup>178)</sup>.

### 34. Tyche.

Tyche erscheint als Person zuerst in der Theogonie in der Reihe der Okeaniden (360) neben der Eudore, in der Bedeutung Glück, Reichthum, wie auch ihre Schwestern Doris und Melobosis den Reichthum durch den Boden vermittelt des Wassers, ausdrücken. Diese Okeanide Tyche giebt der Homerische Hymnus auf Demeter der Persephone zur Gespielin in der Blumentriſt mit andern ihrer Schwestern, unter denen auch eine Pluto ist, zunächst neben der Melobosis (420), und Pausanias führt diese Stelle an um zu bemerken daß früher Tyche nicht vorkomme (4, 30, 3.) Inſgemein aber ist Tyche Glück überhaupt, wie es das Eintreffen oder Zusammentreffen unvor- gesehener, unberechenbarer Dinge herbeiführt. Da dem Gebiete desselben im Leben der Menschen leicht eine zu große Ausdehnung gegeben wird, so nannte Alkman Tyche die Tochter des Prometheus, des Verstandes, und Schwester der Eunomia und der Peitho, d. i. indem er die Tyche des Staats im Auge hat, der guten Verfassung und der milden Lenkung:

---

177) Serv. ad Aen. 8, 564. 178) De mens. Apr. 4. Der Germanische Hercules bei Tacitus, German. 9, wovon der Hercules Saxsanus, den z. B. Inschriften aus den Luftsteinbrücken bei Broyl bezeugen, zu unterscheiden ist, der Gallische Blunnos (Cayl. Rec. 3 pl. 88 Millin Mon. ined. 1 p. 97—104 pl. 12), Ogmios nach Lucian Hercul. 1, der Persische (Tac. Ann. 12, 13), nach Greuzer Oschemschid, der Indische (Cic. N. D. 3, 16. Megasthenes bei Arrian, Rassen Ind. Alterth. 1, 647. 2, 1107), der Strythische (Herod. 4, 8, 9), der Afrikanische Materis (Paus. 10, 17, 2), einer in Taprobane bei Plinius u. f. w.

eine Betrachtung die auch die Weisen Demokritos und Anaximenes bei dem Götterbilde der Tyche und gewiß gar Mancher bei den Erfahrungen des Lebens anstellte <sup>1)</sup>. Bemerkenswerth genug als Zeichen veränderter Denkart ist das Hervortreten und die große Verbreitung des entwickelteren Begriffs der Tyche. Zwar bedeutet sie früherhin nicht das blinde Glück, den reinen Zufall, sondern ein göttliches Wesen auch im Zufälligen, ein Organ göttlicher Ordnung, aber ein unbegreifliches, dunkles, wie sie in einem Epigramm *ἄδογλος* genannt wird, so wie von Sophokles Hades. Sie scheint mehr nach Gunst und Laune, durch das anscheinend Zufällige, als nach erkennbaren oder vorausgesetzten Geboten göttlicher Nothwendigkeit (*Mora*), Gerechtigkeit und Nemesis, nach einem inneren Zusammenhang in der Austheilung der Güter zu walten. Simplicius bemerkt <sup>2)</sup>, daß schon vor Aristoteles die Meinung von dem Glück (*εὐχρη*) als etwas Göttlichem bei den Hellenen gewesen und nicht erst von den Stoikern angenommen worden sey, wie Manche glauben: denn Platon sage in den Gesetzen daß Gott und mit Gott Glück und Gelegenheit alle menschlichen Dinge beherrschen; wobei er für später hält als es wirklich war, daß manche Städte Tyche ehrten und ihr Tempel bauten. In der Aristotelischen großen Ethik zwar sind Gott und das Glück gar wohl unterschieden (2, 8.) Ein großer Abstand ist zwischen dem Walten des Zeus und der andern Götter bei Homer, die das Handeln und Ergehen und die Gedanken der Menschen bis ins Einzelne lenken und bestimmen, zwischen den Lehren des Archilochos und Simonides von Amorgos, ja noch den Sprüchen des Theognis und anderer älterer Dichter über die Abhängigkeit des Menschen vom Willen Gottes und den Aussprüchen über Tyche, die wir in den nachfolgenden Zeiten herrschend finden. Macrobius bemerkt daß statt der Tyche Homer

1) Stob. Ecl. eth. 2, 8, 16. 17 p. 344. Ἀρχύλου; πᾶν τὸν γυνάμη τῶν κατημένων. 2) In auscult. l. 2 p. 74 b.

die Mōra die menschlichen Dinge beherrschen lasse (Sat. 5, 16.) Der Geist der Frömmigkeit und der Gottergebung ist allmählig dem leichten Weltfinn gewichen. Schon eine der Mōren hat den Namen Lachesis erhalten, ähnlich der Bedeutung der Tyche, nicht im Gegensatz zum obersten Lenker, aber als eine der Naturgewalten, die zu verehren sey. In dem Maße wie die natürlichen Ursachen und Wirkungen mehr erkannt und durchdacht, vielleicht auch auf das unerklärliche Spiel des Zufalls, welches sich an einzelne Menschen in den verschiedensten Arten des Thuns, im Spiel sogar, als Glück zu heften scheint, mehr geachtet wurde, riß man sich von dem Glauben an die Macht frommer Gebräuche oder der Gnade und des Zorns dieses oder jenes Gottes los. und mit der Hingebung an das Zufällige im Irdischen nahm die Scheu vor den Ueberirdischen ab, wurde Tyche ungöttlich und beförderte eine leichtsinnigere Denkart, jemehr ihr Ansehn sich verbreitete, und die Vorsehung (Pronōa) vergessen wurde.

Wie Pausanias weiter bemerkt, machte zuerst Bupalos, so viel man wisse, ein Tempelbild der Tyche, und zwar für Smyrna (die reiche Handelsstadt), und nachher sang Pindar Verschiedenes auf sie und nannte sie *φεσφόλυ*. Bupalos, um die 60. Olympiade, drückte das Wesen der Göttin aus durch den Polos auf ihrem Haupt und das Horn der Amalthea in der einen Hand. Der Polos bedeutet das Allumfassende, Allgemeine <sup>3)</sup>, das Horn der Amalthea <sup>4)</sup> dasselbe was Plutos, als Kind oder Pflegling der Tyche auf ihrem Arm in späteren Bildwerken <sup>5)</sup>. Auf keiner der ältesten Münzen, noch in Vasen-

3) Boegas Abhandl. S. 37. *φες και βούον τας ὥρας.*

4) Dio or. 65 extr. *χέρας πλη-*

5) In Theben Paus. 9, 16, 1, in Melos Mionnet 2, 319 *ΤΥΧΗ* mit einem Kind auf dem Arm. Auch Siren ist Mutter des Plutos, der neben Athena Ergane aufgestellt wird Paus. 8, 26, 3. Das Gemälde des Philostratos 2, 27 setzt ihn auf die Akropolis der Rhodier, nicht blind wie bei Aristophanes, sondern sehend da ihn Athena mitgebracht hatte.

gemälben finden wir Tyche; aber alte Tempelstatuen von ihr werden mehrere erwähnt. Stadtgöttin war ohne Zweifel die Tyche des Bupalos <sup>6)</sup>, eine Tyche der Götter, und auch die des Pindar im Hymnus an Tyche, nach Böchs Bemerkung, von welcher wenigstens auch eine spätere Statue in Theben Pausanias anführt (9, 16, 1.) Eine alte sah derselbe auch in ihrem Tempel zu Phara (4, 30, 2), eine in Megira mit dem Horn der Amalthea und dem geflügelten Eros neben ihr, indem auch in der Liebe (es herrschte dort der Dienst der Syrischen Göttin vor) mehr vom Glück (dem Reichthum) als von der Schönheit abhängt (7, 26, 3) (worin er vielleicht irrt da auch Plutos geflügelt vorkommt, wie auch Tyche selbst, in einem dem Aeschylus mit Unrecht beigelegten schönen Loblied auf sie <sup>7)</sup>; sodann in Elis ein Hieron der Tyche mit einem übergroßen vergoldeten Koanon, und links davon in einem kleinen Gebäude den Gott Sosipolis, Erhalterstadt, als Knabe mit Füllhorn (6, 25, 4), wie auf einer Münze von Gela der Flußgott die Inschrift Sosipolis neben sich hat. In Sisyon war der Tempel der Tyche Atræa auf der Akropolis mit einem Koanon (2, 7, 5), der in Argos „seit ältester Zeit“ bewahrte die Würfel des Palamedes (2, 20, 3.) Die Hermioneer nannten den Tempel der Tyche den jüngsten von ihren Tempeln und es stand darin ein Kolosß von Parischem Marmor <sup>8)</sup>; in Athen war ein Tempel der Tyche auf dem Hügel Ardetos; in Korinth einer mit einem Marmorbild neben einem Heiligtum aller Götter, in Megara in ihrem Tempel die Statue von Praxiteles <sup>9)</sup>. In Syrakus hieß ein ganzes Stadtviertel Tyche vom Tempel dieser Göttin <sup>10)</sup>.

6) Auch in einer Inschrift, Marm. Oxon. n. 28 ed. Pridesaux.

7) Bei Stobäus Ecl. 1, 7, 13. S. G. Thubium im Rhein. Mus. 12, 301. Dunsen Gott in der Geschichte 2, 460, Tyche hat hier eine Wage. 8) Paus. 2, 35, 2. 9) Paus. 2, 2, 7. 1, 43, 6.

10) Steph. B. Auch Cicero bemerkt dies.

Pindar hatte die Tyche eine der Mōren und die mächtigste der Schwestern genannt, so wie Aphrodite Urania die mächtigste der Mōren genannt worden ist. Als ein Hymnus an sie kann auch die kurze zwölfte Olympische Ode gelten, worin der Dichter sie für Himera als Tochter des Zeus Eleutherios anruft, die Soteira Tycha. Sie regiere im Meere die Schiffe, auf dem Lande Krieg und Volksversammlung. Er drückt sich aus *τύχη δαίμωνος, τύχη θεοῦ, οὐν τύχη θεοῦ* (N. 6, 25), *τύχη θεῶν, Καρτίων τύχη*, ähnlich wie unser Gottes Glück, daneben auch *τύχη νότμου*. Ein Koanon der *θεῶν Τύχη* stand in Sifyon nebst denen des Dionysos und der Hekate, der Aphrodite und der Demeter in der Halle des Asklepiostempels <sup>11)</sup>. Was Unbestimmtes in der Vorstellung lag, drückt Livius in den Worten aus *forte quadam divinitus* (1, 4.) So wenig wie Pindar schreitet Aeschylus aus dem Kreise der alten religiösen Vorstellungen, wenn er z. B. in den Choephoren das Glück mächtig wie die Gottheit, zugleich aber den Sturz von der Höhe in den Abgrund den schnellen Umschwung der Dike nennt (51) oder den Zeus anrufen läßt Glück zu verleihen (771.) Bieulich oft nennt er Tyche; so auch Sophokles, der auch einen Hymnus an Tyche geschrieben hatte, z. B. Sohn der Tyche (Oed. R. 1080, sagt aber auch *ἐκ θεῶν* oder *ἐκ θεῶν τύχης, θεῶν τύχης*, wie auch Euripides mehrmals, Platon u. A. Xenophon öfter *θεῶν μοίρα*. Bei Solon ist es Zeus der den Gesezten gutes Glück und Ansehn, Gott der dem Unglücklichen gutes Glück (*οὐντύχην*) und Befreiung von der Thorheit verleiht. Sophokles sagt: den Menschen ist es nothwendig die aus Gott gegebenen Glückswechsel (*τὰς ἐκ θεοῦ δοθείσας τύχας*) zu tragen. Eine der ältesten Urkunden, die von Petilia, die zwischen Ol. 40 und 60 gesetzt wird <sup>12)</sup>, hat zur Ueberschrift *ΘΕΟΣ. ΤΥΧΑ*, in dem Sinn wie andre *θεός τύχης, τύχης ἀγαθῆς, θεός ἀγαθός*, so wie

11) Paus. 2, 11, 8.

12) C. J. Gr. n. 4.

man auch sagte *τύχη θεῶν*, *θάλα τυχή*, *τύχη δαίμονος*. Die Melier vertrauen bei Thukydides der *τύχη ἐκ τοῦ θεοῦ*, die ihre Freiheit so lang erhalten habe (5, 112); was sich erklärt durch Herodots Worte *κατὰ συντυχίην θεοῦ ποιεῖντος* <sup>13)</sup>.

Orell erscheint der Umschwung der Vorstellungen wenn man mit Herodot den Thukydides vergleicht, welchem ein Nicias abergläubisch, der Glaube an das Walten der Götter unbegründet erschien. Die Kunst konnte in Bieleem noch steigen; aber die unter gut und böß unterscheidenden Götter verloren immer mehr im allgemeinen Ansehn gegen die Tyche, auf welche, auf *εὐτυχία* sich das Verlangen richtete. Das Dämonische, *τὰ δαιμόνια*, in welches der Mensch sich fügen müsse, bei Thukydides (2, 64), sind nicht Dinge die von oben kommen, sondern vom Schicksal außerordentlich bestimmt, etwa wie wir einen wunderbaren, unbegreiflichen Menschen dämonisch nennen. Bei Euripides richtet die harte und ungläubige Althäa, im Begriff sich den Tod zu geben, ihre Rede an Tyche <sup>14)</sup>. Anders Agamemnon in der Iphigenia in Aulis (1137): o hehre Möra und Tyche und mein Dämon. Im Kyklopen betet Odysseus um Rettung, widrigenfalls man das Glück als eine Gottheit anerkennen und die Götter als ihm untergeordnet glauben müsse (601.) Auch Aristophanes stellt Gott und das Glück, Dämon und Glücksfall (*συντυχία*) neben einander (Pac. 939. Av. 544), wie Euripides <sup>15)</sup>, Platon <sup>16)</sup>, Demosthenes und andre Redner. Natürlich wird nicht selten auch das Glück allein genannt. In der neuen Komödie herrscht Tyche sehr vor, bei Menander nennt der Eine sie die Herrscherin über alle Götter, Beherrscherin der Welt, die einzige „Vorsehung der Götter“, ein Anderer etwas Blindes und Unglückliches. Die Götter würden ein mühevollcs Leben haben, sagt ein Anderer, wenn sie

13) 9, 90. Valcken. ad 3, 153.

14) Meleag. fr. 16 Muth.

15) Phoen. 1209 *καλῶς τὰ τῶν θεῶν καὶ τὰ τῆς τύχης ἔχῃ*.

16) In den Gesetzen: *ὡς θεὸς μὲν πάντα καὶ μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρὸς τὰ ἀνθρώπινα κυβερνᾷσι σύμπαντα*.

den Menschen fort und fort Gutes und Böses auszutheilen hätten. Tyche aber giebt ihre Gaben den Menschen im Schlaf <sup>17)</sup>, nach principloser Laune, durchaus verschieden von der schützenden Tochter des Zeus, keine sittliche Macht mehr. Dem Demetrios Poliorketes, der selbst auch einen Hymnus auf die Tyche gemacht hatte, sangen die Athener in einem Pöan mit unverfälschter Schmeichelei, er allein sey ein wirklicher Gott; die andern Götter seyen weit entfernt oder hätten keine Ohren oder seyen nicht oder kümmerten sich nicht um uns. Menanders Freund Epikur stärkte die Vorstellungen der leichtsinnigen Menge durch sein Zurückdrängen der nationalen Götter und sein System über die Entstehung der Welt und das Schicksal der Menschen, wenn er auch die Unabhängigkeit des Weisen von der Tyche nicht verkannte. Von Timoleon erzählt Plutarch daß er der Tyche alles Gelungene zuschrieb und ihr unter dem Namen Automatia und heiliger Dämon in einer Hauskapelle opferte (c. 9, *ὁ ἀντίματον* sagen Andre.) Philo bemerkt daß die Menge den im Weltall wirkenden göttlichen Geist *τύχη* nenne <sup>18)</sup>. Plinius aber spricht von der Idee dieser Gottheit als einer Aushülfe, die der menschliche Geist zwischen der erkannten Götterfabel und abergläubischer Religion sich gefunden habe (2, 7, 5): „denn in der ganzen Welt und aller Orten und zu allen Stunden mit den Stimmen aller Menschen wird Fortuna allein angerufen, allein genannt, allein angeklagt, allein gedacht, allein gelobt, allein beschuldigt und mit Schmähworten verehrt“. Jedermann hatte ein Bild der Tyche im

---

17) Von Menander sind höchst wahrscheinlich die zwei Verse auf einer im Museum Abbot zu New-York befindlichen in Alexandria gefundenen hölzernen Schreibtafel, die zur Nachschrift für Schüler in andern Tafeln dienten:

ὃ μὴ δέδωκεν ἡ Τύχη κοιμώμενῳ,  
μάτηρ δαμνῆται ἅν' ὑπὲρ Λάδαν δαμνῇ.

18) Quod deus immut. 1 p. 298.



Hause; die Verehrer der Isis machten diese auch zur Tyche <sup>19)</sup>. Juvenal sagt am Schlusse der zehnten Satire: wir, wir machen dich, Fortuna, zur Göttin und setzen dich in den Himmel.

Wie geläufig und herrschend die Vorstellung des Glücks in den menschlichen Dingen geworden war, zeigt auch die Formel zum Eingang von Urkunden aller Art, Denkmälern, Weihungen u. s. w. *τύχη τῇ ἀγαθῇ, ἀγαθῇ τύχῃ* <sup>20)</sup>, in Folge der Formel im gemeinen Leben bei dem Anfang einer Sache, wie z. B. als Phädrus seine Rede beginnt: nun mit gutem Glück, im Symposion des Platon, der auch den Sokrates bei der Nachricht daß er sterben soll, sagen läßt: nun mit gutem Glück wenn es so den Göttern lieb ist. Wenn das Wort Dämon Gottheit überhaupt bedeutet, so entfernt sich die Formel *κατὰ τύχην καὶ δαίμονα* nicht sehr von *τύχῃ θεῶν*, wie z. B. bei Demosthenes (c. Olympiod. p. 652) und Aeschines (c. Timarch. p. 453.) Demosthenes sagt zu seiner Vertheidigung gegen Aeschines: ich war nicht Herr über die Tyche, die Herrin über Alles, und: der Ausgang stand bei dem Dämon und nicht bei mir. Da aber Dämon schon früh auch mit besondrer Beziehung auf den Einzelnen gebraucht und der Begriff göttlicher Leitung dann mehr oder weniger in den einer persönlichen Bestimmung, eines durch Nothwendigkeit bestimmten Lebensweges übergegangen war, so mochte es auch im Allgemeinen

19) Apul. Metam. 11 p. 362 a. Joh. Lyd. de mens. Mart. 3, der ungeschickt genug sagt, die Hellenen bildeten die Tyche kühnspäßig, indem sie die Isis, welche dieß angeht, als Tyche verehrten. C. J. Gr. n. 6025 θεῶν ἐπιτρόφῃ τῆς Τύχης, die auch Dikaisyne ist n. 2295, und in der Hora mitwirkt, n. 6731 Ἄρεα καὶ Τύχην. Merkwürdig für den Redner Dion ist es wie er dieser Neigung des Volks, das seine Götter unglücklicherweise überlebt hatte, sie unter den Begriff der jetzt so hoch gebenedeiten Tyche zu stellen, nachzugeben scheint or. 64 p. 330. Hängt damit zusammen das sonderbare ἀγαθὴ Τύχῃ Ἀπόλλωνος Ἀιδυμῆως, Jonian Antiqu. 1 p. 27? Oder ist des Gottes Tempel zu verstehen? 20) Eine Phiale der Agathe Tyche kommt in einer Schenkung des Seleukos Kallinikos und Antiochos vor bei Gishull p. 67.

von Viden für Schicksal genommen werden, wie z. B. wenn Diagoras von Melos einen Dithyramb damit anfieng daß Alles *κατὰ δαίμονα καὶ τύχην* vollbracht werde <sup>21)</sup>. Dagegen fehlte gewiß in Lebadea der religiöse Gedanke nicht wenn in einem dem guten Dämon und der Tyche heiligen Gebäude die Fragenden vor dem Herablassen in die Höhle des Trophonios sich Tage lang vorbereiteten <sup>22)</sup>.

Die Verbindung dieser beiden Wesen brachte es, wie es scheint, mit sich daß man seit der Diabochenzeit, wie den guten Dämon, in Nachahmung des alle Welt ansprechenden Römischen Genius, auch die Tyche vervielfältigte und einzelnen Personen und Gemeinheiten je ihre eigne Tyche gab. Den Anfang machte man wohl mit den Königen, wie in einer Inschrift bei andern Göttern und bei der Tyche des Seleukos geschworen wird <sup>23)</sup>, und den Kaisern — die Fortuna Augusta — und mit den Städten. „Endlich gelangte man dahin, sagt Zoega, jeglichem Ort, jedem Haus und jeder Familie, jeder Handlung des menschlichen Lebens, jedem Tag des Jahres eine Tyche zu geben“ <sup>24)</sup>. Die Tyche der Städte und ihre Feste (*Τυχῆτα*) sind seit der Zeit der Römischen Herrschaft sehr hervorstechend <sup>25)</sup>. Ammian nennt die Tyche von Antiochien Genius Antiochenus (23, 1, 6) und R. D. Müller betrachtet die durch die Vatikanische Statue bekannte Tyche des Eutychidas, eines Schülers

21) Sext. Emp. 9, 2, 52. 22) Pausan. 9, 39, 4. Viele Stellen, woraus die Verbindung, Austauschung, Correlation der Begriffe *τύχη* und *δαίμων* zu ersehen, sind im H. Stephanschen Thesaurus 2, 861 f. der neuesten Ausgabe zusammengestellt. 23) Marm. Oxon. n. 1 (1670.)

24) Abhandlungen 1817 S. 33. C. J. Gr. n. 6187 *Τύχη οἴκου Ποπλίων*. Die *τύχη* *ἐκάστου* bei Herodian und Plutarch. 25) Simplic. in Aristot. Ausc. 2 p. 74 b. *Ὅν γὰρ ἔχομεν παρὰ τοῖς παλαιαῖς Τυχῶν πόλεων ἰσὰ ἰσοροσµῶνα ἢ ἰσορίας ἀναγυγραµµέναις*. Ueber die *τύχη πόλεως* s. Wölkel Beschreibung einer seltenen Münze Konstantins S. 20 ff. über die *Τυχῆτα* der Kaiserzeiten Ducange und Ebel D. N. 8, 142 I.-beck Aglaoph. p. 595 s.

des Erythros, als Genius publicus <sup>26</sup>). Doch steht sehr dahin ob so früh die Tyche einer Griechischen Stadt als Genius publicus aufgefaßt worden ist, dem sein Geburtsfest gefeiert worden wäre, wie nachmals allerdings dort wie in andern Städten geschah, und nicht als die allgemeine Göttin Tyche welche Smyrna seit Bupalos und so manche andre Griechische Stadt als ihre Poliuchos an der Stelle einer Athene oder andern Gottheit verehrte. Der Künstler konnte die Idee haben, der Tyche glückverheißend und schmeichelnd das Bild der Stadt selbst und ihrer Lage, durch Mauerkrone, den Fluß Dromas, und Aehren in der Hand auszubringen um anzudeuten daß in dieser neugegründeten Stadt Tyche selbst sich offenbaren möge oder in ihr erschienen und verbürgt sey. H. Bruan erinnert sehr wohl daß die ganze in ihrer Art äusserst gefällige Composition den ernsten und frommen Geist und Charakter der älteren Griechischen Götterstatuen gänzlich verlängne <sup>27</sup>). Nachmals aber wurde sie gerade als Tyche der Stadt aufgefaßt und als solche vielfältig nachgeahmt. Denn allerdings stellen die Münzen vieler kleinasiatischen Städte eine ähnliche Figur als die *Τύχη πόλεως* dar. So welche von Smyrna, verschieden von der Tyche des Bupalos, Ephesos, Nikäa, Germe in Mysien, Larso, Gabala. Dieselben Typen sind auf Münzen von Capua, wo Livius einen Tempel der Fortuna nennt (27, 23), nachgewiesen worden <sup>28</sup>). Sollte diese Voraussetzung zu kühn, die Unterscheidung zu fein seyn, so würde die Vaticanische Statue nicht Nachbildung der Statue des Eutychidas

---

26) Paus. 6, 2, 4. Müller Antiqu. Antioch. 1 p. 35. Ipsius Antiochiae sortem divinitus constitutam sive quod ipsi civitati nomen inesset. 27) Griech. Künstler 1, 412 f. 28) Journal des Savans 1853 p. 685. Ein Etychion in Neapolls ist C. J. Gr. n. 5792, eines in Sampsas ib. n. 4554 (auch das St. *Τυχεῖον* n. 3644), in Alexandria, Liban. T. 4 p. 1113, in Atr, Grande Hierarchie Inschriften S. 526, in Perinthos C. J. n. 2024 (*Τυχεῖον*) u. s. w.

sagen können; sondern nur die eines andern und wohl weit späteren Meisterwerks, welches zuerst den Römischen Gedanken einer städtischen Fortuna verkörperte. Die Beziehung auf Antiochia wird dann zweifelhaft indem auch andre Städte ihre Tyche mit dem Fluß neben sich haben und Mehren auf noch mehrere passen. Dem Tycheion in Byzanz<sup>29)</sup> gab Constantin den Namen Anthusa, die Blühende (wie die Tyche von Ikonion angeblich von Persens Persis genannt wurde.) Er baute neben den christlichen Kirchen auch den Dioskuren, der Rhea Tempel. Das Bild der Tyche der Stadt ließ er in der Mitte des Kreuzes anschließen. Auch bestimmte er daß alljährlich eine Statue von ihm mit der Tyche der Stadt auf der ausgestreckten Rechten durch den Circus gefahren würde, und eine kleine Tyche neben dem Wagen des Helios auf dem Milliarium trug das Kreuz auf dem Haupt<sup>30)</sup>.

Den herrschenden flachen und lockern Vorstellungen über das Glück wirkten in weiten Kreisen die verschiedenen Sokratischen Schulen entgegen. Besonders gewann die Predigt der Stoiker über das Verhältniß der äußeren Güter zu Tugend und Verdienst und dem wahren Glück im Inneren, in höherer Bildung und im Bewußtseyn nicht geringen Einfluß. Von dem Streite der Philosophen über das Glück spricht Pacuvius in der Hermione. Plutarch beleuchtet die gemeinen Mißverständnisse über diesen Begriff in der kleinen Abhandlung über das Glück. Auch Polybius, im zweiten Jahrhundert vor Christus, eifert entgegen die herrschenden Vorstellungen gegen das Glück, in denen die Griechen auch zur Entschuldigung ihrer Ohnmacht gegen die Römer sich gefallen mochten. Er wird eben so wie die christliche Ansicht mit ihnen in Gegensatz gestellt<sup>31)</sup>. Damit verträgt sich vollkommen daß Polybius, in-

29) Bei Hesych. Miles. de orig. Constantin. p. 46.

30) v. Baulx: der Untergang des Hellenismus und das Einziehen seiner Tempelgüter S. 44. 48.

31) Suid. *Τύχη παρ' Ἑλλήνων ἀπρονόητος κόσμον διοικησας, ἢ φορὰ ἐξ ἀθλῶν εἰς ἀθλον καὶ αὐτό-*

dem er es schlecht nennt, das Glück oder den Zufall als Ursache alles Eintretenden anzuklagen, sagt, das Glück sey nichts, Geist, Verstand, Tugend und Thatkraft Alles. Die welche seinen Gedanken über eine göttliche Weltordnung mißtrauten, hat Casaubon in den Anmerkungen oft widerlegt <sup>32</sup>); doch waren sie weit mehr auf den natürlichen Zusammenhang der Dinge und das Eingreifen der Menschen und der Ereignisse, die sich erforschen lassen, als auf das Walten der Götter, wie im alten Griechenland, gerichtet.

---

ματον· οἱ δὲ Χριστιανοὶ θεὸν ὁμολογοῦμεν διοικεῖν τὰ πάντα. καὶ Πολύβιος φησι. τύχην δὲ λέγει ὁ Θουκυδίδης τὸν πόλεμον. Die Stelle des Polybius, die nur gleichbedeutend mit den vorher ausgedrückten christlichen Ansichten seyn konnte (nicht die vorhergehende andre, auch wahre Sentenz des Polybius wiederholt), ist ausgelassen. So auch Schweighäuser zu fr. 131 T. 5 p. 99. 32) Vgl. dessen schöne Vorrede p. XXXII im letzten Bande der Schweighäuser'schen Ausgabe.

---

## Berichtigung.

---

### Der Delphische Schlangendreifuß in Konstantinopel.

S. 12 ist in der Note mit dem von Constantin nach Byzanz gebrachten Dreifuß der Pythia auch der Plataische ebenfalls von Delphi dahin versetzte besprochen; es ist darin aber zu streichen Z. 10 („der Gott stand“) bis zu Ende der Note und eben so 1, 508 Z. 10 — 5 v. u. Es ist seitdem, da das wie eine Säule bildende Schlangengeringel auf Anregung des eifrigen Englischen Archäologen E. Newton durch den Englischen Gesandten Lord Stratford Redcliffe zu den bis dahin sichtbaren sechs Fuß bis ungefähr eben so viel Höhe aufgegraben worden war, die besonders dankenswerthe Abhandlung von D. Otto Fried mit Abbildungen von D. Dethier, Director der Oesterreichischen Schule in Pera, erschienen, als besondrer Abdruck aus dem 3. Supplementbande der Jahrbücher für classische Philologie 1859. Der Verfasser schließt darin seine und einiger Andern Wahrnehmungen und Erklärungen vereinigt und berichtet ab, durchaus fleißig und sorgfältig sowohl nach der künstlerischen Seite und der der langen Geschichte des höchst wichtigen Monuments, als nach der paläographischen und politisch-geschichtlichen hin. Widersprechen muß ich ihm aber wenn er (S. 516) die Nachricht des Josimos (2, 31), daß Constantin den Apollinischen Dreifuß selbst von Delphi entführt habe, „obgleich man geneigt sey an diesen zu denken“, aus dem Grunde bezweifelt, weil dieser nicht wohl habe entfernt werden können ehe nicht das Orakel überhaupt eingegangen war, welches noch der Kaiser Julian befragte. Konnte nicht entfernt werden —

von Constantin? Und konnte nicht das seit Jahrhunderten gesunkne Drakel sich noch fortschleppen auch ohne den Dreifuß, durch dessen Entführung der Kaiser sich wohl gerade den Schein geben wollte dem Heidenthum gänzlich ein Ende zu machen? Das Scholion zu Thukydides 1, 132 geht die Frage gar nicht an. Zosimos aber ist mißverstanden von einer auf dem Dreifuß befindlichen, von ihm getragenen, vielleicht (noch) in Byzantinischer Zeit ihm verbunden gewesenen Statue (S. 518. 529.) Er, der in Constantinopel lebte und nur von diesem einen Dreifuß spricht, sagt *τρίποδα — ἔχοντα ἐν ἑαυτῷ τὸ τοῦ Ἀπείλλωνος ἄγαλμα*, und daß man den Dreifüßen auch wohl selbständige Figuren unterstellte, war dem Verf. selbst nicht unbekannt (S. 527) \*). Aber er nimmt den von Zosimos erwähnten und den andern für denselben Dreifuß S. 518. Daß der der Pythia mit dem durch den Plataischen Sieg veranlaßten in Konstantinopel war, bezeugen aber auch ausdrücklich die Worte des Nisephoros: *ὁ σεμνὸς ἐκ Δελφῶν τρίπους καὶ ὁ διαβόητος*. Denn nur jener kann unter *σεμνός* verstanden werden, und *διαβόητος*, auch erklärt von Sozomenos als *παμβοώμενος* (wie für *ὁ Πάν ὁ βοώμενος*, woraus auch *ὁ διαβόητος Πάν* entstanden ist, geschrieben werden muß, wie *παμβασίλευς*), ist ein Beinamen den allein von allen Werken Griechischer Kunst der Plataische Dreifuß von einer Statue des Praxiteles geerbt hat. Diese hatte ihn von ihrer vollendeten Anmuth erhalten, der Dreifuß von seiner wunderbaren Gestalt und Künstlichkeit. Auf diese beiden Dreifüße ohne Zweifel bezieht sich der Plural *οἱ ἐν Δελφοῖς τρίποδες* bei Sozomenos, bei Eusebius und Sokrates *τοὺς Δελφικοὺς τρίποδας ἐν Ἰνποδορώμῃ*, *tripodas Delphicos in circo ad spectaculum dedit* (Constantin) bei Paulus Diaconus.

\*) Was Pseudo-Eucian de astrologia 23 sagt: *καὶ δράκων ἐπὶ τῷ τρίποδι φέρεται οὗ καὶ ἐν τοῖς ἀστροῖσι δράκων φαίνεται*, mag veranlaßt seyn durch Darstellungen eines Drachen unter dem Pythischen Dreifuß, wie er auch mit dem Lorde verbunden wird.

Bedenklicher wird es Manchen scheinen wenn ich auch dem Herodot widerspreche und zeige daß er ein Wort falsch gebraucht hat. Ein Excurs hierüber wird bei dieser Gelegenheit erlaubt seyn: er kann kurz ausfallen da in der Abhandlung alle einschlägigen Stellen ganz ausgeschrieben sind. Daß Herodot von einem *τριάκηνος ὄφης* spricht, ist ein nachlässiger und ungenauer Ausdruck und er mußte wissen, mochte er nun nach Selbstsicht oder nach Beschreibung erzählen, daß es drei durch einander geringelte Schlangen sind, die oben ihre Häufe herausstrecken: denn es ist augenscheinlich und handgreiflich; natürlich sind sie nur nach aussen ausgeführt, inwendig eine Höhlung. Auch Gyllius schreibt: *caput triceps trium serpentum* — womit ich gleich verbinde: *quarum capita in triquetram formam disposita longe eminent supra columnam* — und der von C. Bodt hervorgezogene alte Spanier sah ebenfalls *las tres sierpes de bronce*, Christoph Bondelmonte *tres serpentes in unum oribus apertis*. Weit schlimmer ist es daß Herodot auch sagt, „der goldne Dreifuß auf der dreiköpfigen ehernen Schlange nächst am Altare“. Ein goldner Dreifuß konnte das Ganze aus Gold und Erz genannt werden, wie auch von Diodor und Cornelius geschieht (*tripodem aureum*); denn *a potiore fit denominatio*, und dieser als der übliche, gemeine Name des ganzen Werks scheint dem Herodot in den Griffel geflossen und stehn geblieben zu seyn auch nachdem er durch die nachfolgenden Worte hier unzulässig geworden war und hätte geändert werden sollen. Die eigentliche Bedeutung eines Ausdrucks in allen Fällen unbedingt festzuhalten und dagegen Sache und Sinn im Ganzen für nichts zu achten, wäre eine Regel der Interpretation die etwas wie Bettelstolz verrathen würde. Eben so konnte auch der andre Theil für sich allein Dreifuß genannt werden, der eherner oder der der Schlangen, woran auf der einen Seite die an den Siegen zu Plataea und Salamis theilhaftigen Städte geschrieben waren, wie auch von Herodot selbst an einer an-



bern Stelle, und von Thukydides, Demosthenes, Aristides und den Byzantinern geschieht. Auch Suidas (v. Πανσανίας) nennt nur den Dreifuß. Ganz anders als mit dem τρικαρῆνος ὄφης verhält es sich also mit der Willkür oder Uneigentlichkeit des vorhergehenden Herodotischen Ausdrucks. Zu dem Griechischen hohen Dreifuß gehört im Allgemeinen ein darauf oder darin stehendes Gefäß. Diese beiden bilden eine Einheit, die z. B. ohne Zweifel auch Altman versteht wenn er seiner Geliebten schenken will τριποδος κύτος, und Aeschylus sagt λέβης τριπους. Aber nicht konnte man den einen Theil als Dreifuß von dem andern trennen und ihm gleichsam entgegenstellen, wie Herodot thut (9, 81): ὁ τριπους ὁ χρυσίος ἀνετέθη ὁ ἐπὶ τοῦ τρικαρῆνου ὄφιος τοῦ χαλκίου ἐπιστεῶς. Sonderbar genug ist es daß Pausanias (10, 13, 5) sich an die Worte des Herodot bindet: χρυσοῦν τριποδα δράκοντα ἐπιτελεμενον χαλκῷ, indem er jedoch beifügt daß die Photier das Gold (τὸν χρυσόν) weggenommen und nur das Erz übrig gelassen hätten, wodurch das vorhergehende χρυσοῦν τριποδα von der gemeinen Benennung des Ganzen für den Kundigen auf den goldnen Theil wieder eingeschränkt wird. Geziert ist der Ausdruck des Anonymus bei Robinos de signis Constantinopolitanis, indem er den von Constantin in den Hippodrom versetzten Statuen hinzufügt: ὁμοίως δὲ καὶ οἱ τριποδες τῶν Δελφικῶν κακκαβῶν καὶ αἱ ἑφιπποι \*) στήλαι γράφονοι, δι' ἣν αἰτίαν ἐστησαν καὶ εἰ σημαίνονσι, der Dreifuß des Delphischen Gefäßes und die Stele (wie Schlangensäule, Postament) obenein Beides im Plural statt Singulars. Er nennt nur den Plataischen, wie Josimus, bei ganz verschiedner Absicht, nur den heiligen Dreifuß, der wohl zu des Anonymus Zeit auch nicht mehr da war. Wenn das Wort κακκαβή, das nach Photius ein Kochgeschirr, einen Tiegel mit drei Füßen bedeutet, eigentlich genommen und nicht

---

\*) Das dem verschriebenen ἑφιπποι zu Grund liegende, vermuthlich nicht classische Beiwort möchte auf εἰλω, εἰλω zurückgegangen seyn.

etwa scherzhaft oder verächtlich gebraucht ist, so würden die drei Füße nothwendig auf den drei Köpfen der Schlangen aufgestanden haben und daß diese eine horizontale Fläche dazu dargeboten hätten, ist aus dem erhaltenen Fragment zu vermuthen. Doch ist dieß nicht eben wahrscheinlich: es würde eher künstlich und gesucht, als künstlerisch zu nennen seyn. Vielmehr möchte der goldne Kessel oder Topf oder wie sonst dieß Gefäß zu be-  
nennen gewesen seyn möchte, zwischen den drei herausgestreckten Schlangenhälsen, wie wir sie aus dem Basrelief an der Basis des Theodosiischen Obelisks und den rohen Zeichnungen später Zeit kennen, recht eigentlich eingelassen, das Gold von diesen schön umfaßt gewesen seyn und die Rachen oben abgestanden haben. Gewiß aber ist unter Herodots *τρίπους ὁ χρυσεός* nicht etwa eine dreibeinige *καρχαῖη* zu verstehen, wie auch aus Pausanias zu ersehn ist; dazu ist die eine alte Bedeutung von *τρίπους* viel zu allgemein und ausschließend im Gebrauch. Der Dreifuß ist ein hohes Gestell, und ein solches aus Gold auf dem von Erz aufgestellt, wenn auch in kleinerem Maßstab, ist nicht zu denken. In der im Allgemeinen trefflichen Abhandlung aber lesen wir S. 493 von dem Bruchstück eines Kopfs, die Fläche sey breit genug um einen Dreifuß zu tragen, S. 505 daß der Träger des Dreifußes von Herodot *δράκων*, von Pausanias *δράς* genannt werde, S. 506 und 513 daß die Phokier den goldnen Dreifuß raubten, S. 518 daß Herodot und Pausanias den Dreifuß für das Ganze nahmen wie Andre den Untersatz. Aber wie S. 527 f. dieser Dreifuß mit dem Becken oder Kessel (wie D. Müller in der *Amalthea* (1, 123) nach der Natur der Sache erkannte), welcher wahrscheinlich ohne weitere Verbindung unmittelbar auf den drei Köpfen aufgelegt habe, vertauscht und der Ausdruck des Herodot und Pausanias gerechtfertigt werden soll, ist völlig unklar. Es geht daraus auch der unhaltbare Schluß hervor, daß das durch Beschluß der Amphiktyonen ausgemergte Epigramm des Pausanias an dem Goldgefäß gestanden habe, aus dem Grunde weil unter dem Dreifuß,

an welchem es nach dem Zeugniß des Thukydides und andrer Autoren übereinstimmend stand, der Kessel verstanden gewesen sey. Mag das erste Epigramm wirklich in das Gold eingegraben gewesen seyn, was zwar an sich ganz unwahrscheinlich ist, obgleich an den Schlangen keine Spur der Auslöschung desselben gefunden wird, so wurde Dreifuß gesagt weil dies für das Ganze galt, eben so wie wenn nachher Dreifuß allgemein von den Schlangen gebraucht wird.

Eine Reliquie aus der Periode der Anaxagoras und Onatas von Megina, der Kallon und Kanachos wie die Schlangensäule im Almeidan hat hohe Wichtigkeit. Von dem 1848 ausgegrabenen und in Konstantinopel aufbewahrten Overtiefer des einen Schlangenkopfs mit geöffnetem Rachen werden sich wohl künftig die kunstgeschichtlichen Museen Abgüsse nicht fehlen lassen. Der Kunstcharakter der zwar sehr beschädigten Schlangentrias, wie er S. 492. 525 f. 538 geschildert wird, hat große Wahrscheinlichkeit. Die originelle Composition aber ist wahrhaft genialisch. Einem Weibegeräth drei Figuren zu Trägern zu geben ist als älterer Griechischer Kunstgebrauch bekannt. Im Herdon zu Samos hielten drei knieende Kolosse den von Kolaios geweihten Krater, drei Stiere hielten einen andern Krater, auch in die erhaltenen Monumente hinein ist die Idee zu verfolgen. Für Delphi war die Schlange das schädliche Thier: wo Apollon den großen Drachen besiegt hatte, da sind nun die Schlangen seine unterworfenen Diener, ein Gebanke der auch darin spielt daß in so vielen Weibedreifußen, besonders auf Münzen, Schlangen sich mannigfaltig hindurchwinden. Der Natur entnommen ist daß die Schlange sich gerad emporrichtet, und denkbar ist es daß es drei Schlangen neben einander thun. Auch so würden sie nicht feste Haltung genug haben um mit Wahrscheinlichkeit etwas zu tragen: da es aber auch in der Natur dieses Geschlechts liegt in den mannigfaltigsten Windungen sich in sich und durch einander zu ringeln, so legte ihnen der Künstler diese regelmäßige Durch-

einanderflechtung in dem Emporrichten zum Dienste des Gottes bei, wodurch sie sich gegenseitig halten und den Anschein der Stätigkeit und Festigkeit einer Säule oder eines Schafts, der auch für die Darstellung eines Wunders zu Ehren des Gottes nothwendig oder vortheilhaft war, gewinnen. Die Kühnheit dieser sinnreichen Erfindung giebt das Maß des Ansehns und des Ansprechenden des alten Drachensymbols in Delphi zu erkennen. Aus der Natur der Schlange entspringt zufällig der Vortheil daß die Thiere auf ihren Köpfen unmittelbar oder zwischen ihren Hälsen das geheiligte Goldgefäß halten, die naive Umkehrung von Kopf und Fuß: denn die drei Schlangen liefen mit ihren Enden in Eins zusammen oder doch ganz unbedeutend auseinander und waren vermuthlich in der Basis selbst, wie noch unter der Erde mit dieser Spitze steckend, befestigt und unsichtbar. Auch jetzt ist ein granitener Würfel untergelegt.

### Druckfehler.

§. 14 B. 5 l. Ismenios. — 35, 14 politische f. priesterliche — 54, 9 ist als zu tilgen. — 58, 9 l. oder f. aber. — 61, 16 selbstständig. — 100, 11 v. u. das Komma nach Beichsfinnigen zu tilgen. — 113, 7 v. u. l. staunenswerth. — 128, 2 muß das Komma nicht nach Megaspilion, sondern nach Panagia stehn. — 149, 16 l. jener f. dieser. — 154, 15 nach ob zu setzen es nicht. — 156, 18 l. Ettrase. — 164, 15 l. und es f. doch. — 180, 2 l. bei f. nach. — B. 15 setzen f. sind. — 247 letzte B. l. die andre Sage aber. — 251, 2 ist die zu streichen. — 307, 18 l. der Gott nach Apollon. — 392, 8 l. und einem. — 400, 7 *ΑΙΟΛ*. — 405, 19 zu tilgen wo. — 409 Note 27 l. was sich auf — bezieht. — 429, 19 l. Bemerkten. — 431, 9 l. Rb-ler. — 444, 4 zu streichen bezieht. 11 l. *Ἀργυροφόντης*. — 458, 3 der f. die. — 485, 6 v. u. l. *ἄνους*. — 524, 13 l. Tagenisten. — 545, 3 v. u. l. denen f. der. — 606, 10 l. Benken f. Anthesterien. — 648, 7 v. u. l. Diese Erklärung. — 663, 1 l. *μαλισσοός*. — 678, 18 l. Briareus. — 707, 3 l. Bruttischen. — 708, 10 l. So auch. — 714, 6 v. u. l. Häfen f. Namen. — 716, 13 streiche nebst. — 717 Note B. 1 l. Daphni. — 722, vorletzte B. l. Negira. — 734, 15 l. werde f. wurden.











